BS1196
.5.C6G4

9.25.1901.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

BS1196
.5.C6G4

DIE GESCHICHTLICHKEIT

DES SINAIBUNDES

UNTERSUCHT

VON

D. FRIEDRICH GIESEBRECHT,

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG.

KÖNIGSBERG I. PR.

VERLAG VON THOMAS & OPPERMANN

(FERD. BEYER'S BUCHHANDLUNG).

1900.

Vorwort.

Die nachfolgenden Blätter bieten die weitere Ausführung eines vor einem grösseren theologischen Publicum in Königsberg gehaltenen Vortrages, nach dessen Drucklegung mehrfache Wünsche laut wurden. Der Zweck der Veröffentlichung ist ein doppelter: ich möchte einerseits weitere theologische Kreise in den Stand der Frage einführen, eventuell zur Mitarbeit anregen, andererseits die Geschichtlichkeit des Sinaibundes aufs neue zur wissenschaftlichen Debatte stellen. Dazu scheint mir der jetzige Zeitpunkt insofern geeignet, als manche neuere Untersuchungen über den Sinaibund sich demjenigen stärker angenähert haben, was ich seit 15 Jahren in meinen Vorlesungen über diesen Gegenstand dargelegt habe und hiermit — selbstverständlich mutatis mutandis — der Oeffentlichkeit übergebe.

Königsberg i. Pr., 3. April 1900.

Der Verfasser.

Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes ist heutzutage stark angefochten. Man kann kaum noch von einer Umstrittenheit dieser Thatsache reden. Vielmehr gilt sie bei den bekanntesten und tüchtigsten unserer Forscher fast durchweg als aufgegeben.

Dass Israel in Egypten (Gosen) längere Zeit geweilt habe und unter Moses Führung siegreich von dort ausgezogen sei, lässt man gewöhnlich noch gelten.[1]) In der That würde die Annahme einer späteren Erfindung dieser egyptischen Auswanderung in grössere Schwierigkeiten verwickeln, als ihre Anerkennung. Denn, vorausgesetzt, Israel war nie in Egypten, sondern hatte von Kindesbeinen an auf der Sinaihalbinsel oder in ihrer unmittelbaren Nähe ein beschauliches Wüstendasein geführt, bis es unter Mose das Ostjordanland eroberte und dadurch auf den Schauplatz der Weltgeschichte trat, wer sollte dann auf die Idee gekommen sein, den Mose in Egypten auftreten zu lassen? In seiner Wirksamkeit, die sich lediglich auf der Sinaihalbinsel abspielte, lag durchaus nichts, was auf Egypten hinwies. Und vor allem müsste eine Thatsache beseitigt werden, die evident für das Auftreten des Mose in Egypten spricht, das ist sein egyptischer Name.[2])

---

1) Wellhausen, Isr. u. Jüd. Gesch. p. 13–15. Smend, A. Tl. Religionsgesch.[2] p. 36. Marti, Gesch. d. israel. Religion p. 54 f. Cornill, Geschichte des Volkes Israel p. 43 ff. Guthe, Geschichte des Volkes Israel p. 18 f. Budde, Die Religion des Volkes Israel p. 7 ff. Etwas abweichend: Stade, Akad. Reden p. 103—106.

2) Dillmann zu Ex. 2,10, wo weitere Litteratur. Buhl-Gesen, sub voce. Cornill, a. a. O. p. 43. Guthe, a. a. O. p. 20. Wellhausen, Isr. u. jüd. Geschichte[1] p. 14 Anm.[1])

Darf demnach die Ausführung aus Egypten, der Wüstenzug, die Eroberung des Ostjordanlandes als einigermassen gesichert angesehen werden, so ist doch der Sinaibund für die Neueren aus der Reihe der geschichtlichen Thatsachen ausgeschieden. Ihr Stimmführer Wellhausen äussert sich in seiner israel. und jüdischen Geschichte p. 12: „Im innersten Wesen unwirklich ist das Wunder von der Bundschliessung am Sinai," und ähnlich urtheilen fast alle modernen Historiker Israels.[1])

Fragen wir nach den Gründen dieser ablehnenden Haltung, so können wir zwei Reihen deutlich unterscheiden. Die eine Reihe bezieht sich auf den Bericht über die Thatsache, die andere auf ihre religionsgeschichtliche Bedeutung.

Zunächst der Bericht über die Thatsache. Man findet ihn so überreich an Mirakeln stärkster Art, dass man sofort den Eindruck des Mythus erhalte.

Gott sei dabei rein anthropomorph vorgestellt, er trete als Paciscent den Menschen gegenüber, und alle die Einzelheiten jenes grossen Actes seien durch diese Auffassung bestimmt. Jahve donnere ipsissima voce von der Spitze des Sinai den Israeliten die Bundesbedingungen zu, er schreibe auf von ihm selbst ausgehauene Tafeln mit eigenem Finger in Gottesschrift den Dekalog, in einer vierzigtägigen Belehrung auf dem Gipfel des Berges offenbare er dem Mose die weiteren Gesetze. Wer kann das alles im Ernste glauben, ruft Wellhausen aus. Ist es nicht ganz augenscheinlich, dass hier die Phantasie das Beste, ja alles gethan hat, dass das poetische Bedürfniss massgebend war, „die Constituirung des Volkes Jahves zu einem dramatischen Acte auf erhabener Bühne zuzuspitzen?" (cf. Wellh. a. a. O. p. 12 f.)

Dieser Sagenhaftigkeit entspreche die schlechte Bezeugung, denn in der ganzen älteren Litteratur und Ge-

1) Eine Ausnahme bilden etwa: Guthe, a. a. O. p. 19. Budde, a. a. O. p. 19. Doch machen Beide bedeutende Einschränkungen. Cornill, a. a. O. p. 45. — Ganz in alter Weise: Klostermann Gesch. d. V. J. p. 81 ff. Gegen den „Bund" besonders Smend[2] p. 117.

schichte sei dieses wichtige Factum unbekannt. Erst etwa seit dem achten Jahrhundert begännen seine Spuren in der prophetischen und historischen Litteratur aufzutreten. Wie könne man sich auf so späte Schriften in Bezug auf ein Factum der mosaischen Zeit verlassen?

Dazu komme der Doppelbericht über diese Thatsache und überhaupt die widerspruchsvolle Art, wie über dieses grundlegende Factum berichtet werde.

Während das Deuteronom. eine Erzählung voraussetzt, die nur den Dekalog als Bundesurkunde kennt und den Mose die in jenen vierzig Tagen ihm geoffenbarten Gesetze zunächst für sich behalten lässt, um sie erst am Schluss der Wüstenzeit zu publiciren,[1]) ist in Ex. 20—24 vom Dekalog als Bundesgesetz nicht direct die Rede. Vielmehr ersteigt nach Verkündigung der zehn Gebote Moses den Sinai[2]) und berichtet nach seiner Rückkehr dem Volke die Worte und Rechte Jahves. Als das Volk sich zu ihrer Beobachtung bereit erklärt, schreibt sie Moses in ein Buch und legt dieses beim Bundesschluss zu Grunde.[2]) Der Bund wird vollzogen durch Sprengung des Blutes der Opferthiere an den Alter und auf die Gemeinde. Hier ist, da die Worte und die Rechte vorher mitgetheilt sind,[3]) der Dekalog als specifisches Bundesdokument ausgeschlossen oder höchstens stillschweigend in die Worte Jahves einbegriffen.

Dass diese beiden Erzählungen mit einander unvereinbar sind, liegt auf der Hand. Aber nicht genug: wir besitzen noch eine weitere in Exod. 34. Auf den ersten Blick handelt das Kapitel von der Herstellung der bei Anfertigung des goldenen Kalbes zerbrochenen Gesetzestafeln. Aber im Verlauf des Kapitels merken wir, dass durch diese Rücksichtnahme auf die ersten Tafeln ein selbständiger Bericht über die Gesetzestafeln eingeleitet ist. Die

1) Deut. 5, 19—21, 24—28, 6, 1 ff. Wellhausen, Comp. des Hexat. p. 194; anders Kuenen, hist. krit. Ond.[2] I 166. Berthol. u. Steuern. Comm. z. d. Stelle.

2) Ex. 20, 21. Ex. 24, 3 ff.

3) Ex. 21, 1. 24, 3.

erwähnten Tafeln sind nicht von Gott, sondern von Mose ausgehauen, sie werden nicht von Jahve, sondern von dem Gesetzgeber beschrieben während eines vierzigtägigen Aufenthalts auf dem Berge. Auch sie enthalten ein Zehngebot, aber ein andres, als das erste. Es ist das der bekannte, von dem jungen Göthe als solcher erkannte Doppelbericht zur Zweitafelgesetzgebung.

Und hier wird nun wiederum angekündigt, dass auf Grund dieser, vom Erzähler „die Bundesworte" genannten Tafelgesetze der Bund zwischen Gott und Mose vor dem Volke geschlossen werden solle.[1]) Allerdings wird der Bundesschluss selbst nicht beschrieben, aber schon die Zahl der Gebote, dann ihre Aufzeichnung auf Tafeln und die schlichte Form der Ankündigung zeigen, dass dieser Bundesschlus von dem in Ex. 24 beschriebenen recht verschieden gewesen sein muss. Alles ist hier einfacher, menschlicher, weniger mirakelhaft als in dem ersterwähnten.

Immerhin ist das allgemeine Princip genau dasselbe, denn jedenfalls tritt auch hier Gott als Paciscent dem Mose gegenüber, und es fragt sich demnach, welcher Bundesschluss von den dreien ist nun der echte? Zeigen sich hier nicht so tief greifende Differenzen, dass von einer sicheren Kunde über die damals beschworenen Bundesbedingungen nicht die Rede sein kann? Und wird hierdurch nicht wieder die ganze Thatsache zweifelhaft?

Ja, das Deuteronom. fügt zu diesem sinaitischen Bundesschluss noch einen moabitischen hinzu 28,69. Hier erscheinen wieder andere Verordnungen als die vorgängig genannten als Grundlage. Und wenn auch hier nicht ein besonderer Ritus berichtet ist, durch den der Bund perfect geworden sei, so ist doch am Schlusse des 26. Kapitels die feierliche Formel gegenseitigen Verspruches mitgetheilt, durch die Gott und Volk unter Mosis Vermittlung einander zu eigen geben. Auch scheint sich Kap. 27 am besten zu erklären, wenn man die dort ausgesprochenen

1) Ex. 34, 10, 27 f.

Flüche auf die Selbstverwünschungen bezieht, die bei feierlichen Verträgen von den Bundschliessenden ausgesprochen zu werden pflegten über denjenigen, der den Bundesbedingungen nicht nachkommen würde.

Aber ist nicht eins jedenfalls den Sinai-Erzählungen gemeinsam, das auf Geschichtlichkeit der Grundlage dieser verschiedenen Berichte führt, nämlich die Localität, an welcher der Bund geschlossen sein soll? Wenn auch E.[1]) Horeb sagt mit dem Deutoronom. und ein andrer Theil der Quellen Sinai, so sind das offenbar nur verschiedene Bezeichnungen desselben Berges, wie der Antilibanon bald Hermon, bald Senir[2]) heisst. Da scheint es sich denn doch zu fragen, ob hier nicht eine sehr massive historische Erinnerung vorliegen muss, die so stark nachwirkte, dass man sie nicht übersehen konnte. Und diese Macht der Erinnerung wird um so intensiver gedacht werden müssen, wenn man sich gegenwärtig hält, dass die neuere Wissenschaft eine andere Wüstenlocalität nicht grade über, aber doch neben den Sinai stellt, nämlich Kades — Meriba — die Quelle des Rechts und wie diese Stätte sonst genannt wird.[3]) Hier sollen die Israeliten recht eigentlich die Wüstenzeit über geweilt und von Mose Recht und Gesetz empfangen haben. Wie in aller Welt kam man dazu, demgegenüber den Sinai so zu betonen? Warum verlegte man diesen berühmten Bundesschluss nicht nach Kades? War dies der hauptsächlichste Aufenthalt Israels während der Wüstenzeit, so lag das doch bedeutend näher.

Auch auf diese Fragen hat die neuere Wissenschaft Antwort gegeben, durch die nicht nur die Erscheinung des Sinai in der Mosegeschichte eine wie es scheint vollgültige Erklärung findet, sondern auch eine weitere, nicht unbe-

---

1) Chiffre für den Elohisten, der nicht mit dem Priesterlichen Ceremonialgesetz (P. C.) verwechselt werden darf, der Jahvist ist durch J bezeichnet.

2) Deut. 3, 9.

3) Gen. 14, 7; cf. Wellhausen, a. a. O. p. 13, 27. Guthe p. 24 ff. Smend[2], p. 40. Stade, Akadem. Reden p. 101.

trächtliche Beleuchtung erhält. Man weist darauf hin, dass in der älteren poetischen Litteratur des Alten Testaments der Sinai noch stets als Gottesberg auftrete, auf dem Jahve beständig throne,[1]) dass Jahve von dort aus nach Palästina seinem Volke zu Hülfe eile. Diese Eigenthümlichkeit des Sinai wird noch in der mittleren Königszeit anerkannt, so fest ist sie mit dem religiösen Bewusstsein des Volkes verknüpft. Noch ein Elia wallfahre nach dem Horeb, um dort Jahve zu finden und erhalte wirklich dort die feierliche Theophanie, die ihn zu weiterem Wirken stärke. Ja diese Heiligkeit des Berges werde in den dem Mose zu Theil gewordenen Gotteserscheinungen offen anerkannt; als er zum Berge Gottes kommt (lange vor der Ausführung aus Ägypten), da heisst es: Ziehe deine Schuhe aus, hier ist heiliges Land.[2]) Und so sei es auch begründet, dass Mose den Pharao bittet: wir wollen dem Jahve ein Fest feiern in der Wüste, entlass uns.[3]) Warum wird das Fest in der Wüste gefeiert? Weil dort der heilige Berg liegt, ein Göttersitz, ähnlich dem Olymp. Dann aber war der Berg nicht nur für die Isrealiten, sondern auch für die anderen Wüstenstämme ein Göttersitz, und so wird es nicht zufällig sein, dass auch Jethro dem Jahve am heiligen Berge Opfer spendet.[4])

Es sei also sehr wohl möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass Israel nach der Rettung aus Egypten sich an dieses religiöse Centrum der Wüstensemiten begeben habe, um dem Gott des Sinai für seine Rettung zu danken und dort Opfer darzubringen. Ja es schimmere noch jetzt eine Version der Sinaigeschichte durch, nach der es das Volk bitter schwer empfunden habe, den Sinai verlassen und die unmittelbare Nähe seines Gottes missen zu müssen. Zum

1) Wellhausen, p. 12. Smend², p. 34 f. Marti, p. 65 ff. Budde, p. 19. Stade, Gesch. Isr. I. p. 130 f., Akad. Reden p. 106 f.

2) Ex. 3, 2.

3) Ex. 5, 1.

4) Ex. 18, 12; cf. Smend², p. 35. Budde, p. 19. Guthe, p. 27. Wellhausen, p. 13. Stade, a. a. O. p. 131.

Ersatz für diesen Verlust wurde ihm daher die Bundeslade mitgegeben, d. h. die Repräsentation Jahves, auf der er auch noch nach der Vorstellung der späteren Quellen throne.[1])

Auf dieser Grundlage denkt man sich die jetzige Sinaigeschichte aufgebaut. Für die spätere Zeit sei Jahves Gegenwart unlöslich mit Palästina verknüpft gewesen, das ja eben deswegen das heilige Land genannt werde. Da sei es unverständlich erschienen, dass das Volk zu Jahve nach dem Horeb gewallfahrtet sei. Folglich ging Israel zum Horeb und traf sich dort mit Jahve, der vom Himmel auf den Berg herabfuhr, aber erst nachdem Israel dort angelangt war. Weswegen diese Zusammenkunft? Sie konnte nur stattgefunden haben, um das durch sie hergestellte Verhältniss feierlich zu bekräftigen. So hat die religiöse Auffassung des Späteren in diesen, sicherlich ursprünglich höchst primitiven Vorgang ganz neue Anschauungen hineingetragen. Wenn irgendwo, so ist hier die spätere Uebermalung mit leichter Mühe zu erkennen.

Anstatt also eine Position aufzugeben, benutzt man diesen Abwehrversuch, um eine neue Angriffslinie ins Feld zu führen.

Dieser neue Angriff leitet uns im folgenden zu den religionsgeschichtlichen Gründen allgemeiner Art, auf die sich die neuere Kritik beruft. Der Jahve vom Sinai sei der natürliche Gott und Vater der sinaitischen Hirtenstämme gewesen. Das bezeuge die Gottesidee der ganzen älteren Zeit. Von einem Bunde Gottes mit dem Volke ahne sie nichts, das Verhältniss zwischen Gott und dem Volke erscheine ihr als ein von selbst gegebenes, nicht als eine durch einen bestimmten Act begründete Gemeinschaft. Ueber seine Entstehung reflectire man nicht, ebensowenig, wie ein Sohn über sein Verhältniss zu seinem Vater. Das Kind sucht sich nicht den Vater aus, ebensowenig der Vater das Kind, beide gehören eben zusammen und müssen

---

1) cf. Ex. 33, 3—7, 14, 15. — In der Priesterschrift: Ex. 25, 22. 29, 42—45.

sich nehmen, wie sie sind. Der Gedanke einer Adoption Israels durch Jahve kommt in der älteren Litteratur nirgends vor.[1])

Daher gebe es auch in dieser Zeit gar nichts selbstverständlicheres, als Jahves Hülfe. Wie Eltern mit ihren Kinder fühlen und sie nicht in der Noth stecken lassen, so steht Jahve den Feinden gegenüber auf Israels Seite. Diese Zusammengehörigkeit beruht nicht auf den Bedingungen eines Vertrages, sondern sie wird als nothwendig empfunden. Die Patriarchen mögen ihre Gegner hintergehen, wie Abraham den Pharao und den Abimelech, Isaak den Philisterkönig, Jakob seinen Vater, Bruder oder Schwiegervater, darum kümmert sich Jahve nicht. In den Kämpfen tritt er unbedingt auf Seiten seiner Schützlinge, er schlägt den Pharao und den Abimelech, die für alle unschuldig erlittene Unbill noch Strafe an Abraham zahlen müssen, sein Engel hilft dem Jakob gegenüber Laban, ja er weicht sogar der ihn bestürmenden Energie Jakobs und segnet den ruhmvollen Gotteskämpfer, der ihm die Gabe abtrotzt. Der Erzähler vermag einen Unterschied zwischen dem Interesse des heiligen Volkes und dem Willen Jahves nur schwer festzustellen.

Daher auch die Institution des Bannes, die sich nur begreifen lasse bei einem Volke, das seinen Gott lediglich als Nationalgott betrachte. Die Kriege Israels sind identisch

---

1) Wellhausen a. a. O. p. 103: „Jahve der Gott Israels war und blieb der Fundamentalsatz des Glaubens. Die Zusammengehörigkeit beider war eine gegebene Thatsache; der Gedanke, Jahve habe sich Israel angeboten und Israel sich dann für ihn erklärt, wurde in älterer Zeit nicht gestreift. Das Verhältnis war ein angestammtes, natürliches; es war nicht lösbar und beruhte nicht auf einem Vertrage.“ Aehnlich, wenn auch weniger schroff Smend[2] p. 116 f., 119: „als ein schlechthin gegebenes trug das Verhältniss zwischen Gott und Volk aber gewiss ebensosehr und vielleicht in noch höherem Grade den Charakter einer sittlichen Gemeinschaft, als das Vertragsverhältniss, von dem die Späteren redeten. Israels Verpflichtung gegen Jahve wurde aufs tiefste empfunden, wie umgekehrt Jahve seinem Volke Huld und Treue bewies.“

mit den Kriegen Jahves, Jahves Interesse deckt sich mit dem des Volkes. Je grösser Israels Macht und Ruhm, um so heller strahlt ja die Ehre seines Gottes. Dadurch stellt sich aber Israels Religion zu der seiner Vettern und Nachbarn, Edoms, Moabs und Ammons; als schwerste Sünde gilt in einem solchen Volke das Zurückbleiben vom Krieg, der nicht nur als ein nationales, sondern als ein religiöses Werk erscheint.[1]) Aus der Siegessäule des Königs Mescha geht hervor, dass auch bei den Moabitern das Institut des Bannes geherrscht hat.[2])

War aber Jahve als Nationalgott in Israel verehrt, so konnte er nicht als alleiniger Gott erkannt sein. Wir haben in der That zahlreiche Spuren des Glaubens aus jener Zeit, dass die Heidengötter wirklich existiren. Hier stossen wir auf eine allgemein anerkannte Thatsache, die auch ein so conservativer Forscher wie Baudissin in seinen Studien zur semitischen Religionsgeschichte Band I[3]) erhärtet hat. Existiren sie aber, so sind sie auch wirksam: wie die Israeliten ihr Land von Jahve erhalten haben, so die Moabiter etc. das ihrige von ihren Göttern. Beweis dafür die Rede Jephtas an den Ammoniter-König, Richt. 11.[4]) So erreicht es auch der Moabiter-König, als er, von den vereinigten Israeliten und Edomitern bedrängt, seinen erstgebornen Sohn dem Kamos opfert, „dass ein grosser Zorn über Israel

---

1) Smend[2], p. 38 f., 97 f. Wellhausen[3], p. 104, p. 31, 39. Marti[3], p. 80 f., 91.

2) Mescha, Z. 11 u. 12, bei Smend[2], p. 39 Anm. [2]).

3) Anschauung des A. T.s von den heidnischen Göttern a. a. O. p. 47—177.

4) vergl. Marti, a. a. O. p. 60 „Jahve, der Gott Israels klingt ganz ähnlich wie Kemôsch, der Gott Moabs (1. Kön. 11, 33 cf. Nn. 21, 29 und die Inschrift des Königs Mêschâ, bes. Z. 5 f. u. 12)." Sehr leicht macht sich hier die Widerlegung seiner Gegner Robertson Die alte Religion Israels, übers. von v. Orelli 1896 p. 215, indem er darauf aufmerksam macht, dass jene Rede Jephtas nach der neueren Auffassung eine Einlage sei. Oder giebt es gar kein künstliches Archaisieren? Hat nicht Baudissin a. a. O. dafür eine Menge von Beispielen aus der spätesten Litteratur beigebracht?.

kommt," und die Israeliten aus seinem Lande abziehen müssen. Dieser Zorn kann nur der des Landesgottes gewesen sein, der in seinem eigenen Lande eine besonders verderbliche Macht zu entfalten im Stande ist.[1]) Daher stellt sich auch der Israelit jener Zeit, wenn er in fremdes Land kommt, unter die Macht des dort herrschenden Gottes, d. h. er geht zu seinem Dienst über. Als David von den Nachstellungen Sauls über die Grenze getrieben wird, beschwert er sich beim König mit den Worten: warum vertreibst Du mich heute aus Jahves Land und nöthigst mich zum Dienst anderer Götter? (1. Sam. 26,19.)

Natürlich ist Jahve nicht unbedingt auf sein Land beschränkt, er hat ja den Israeliten auch gegen die Egypter geholfen, aber das ist auch bei den anderen Nationalgöttern nichts ungewöhnliches. Wie hätte man sonst fremde Ländern erobern können? Der Kampf der Völker ist ein Kampf ihrer Götter, der stärkere wird Herr über den schwächeren,[2]) darum heisst es von Jahve, dass er die Götter der Egypter gedemüthigt habe.[3]) So rühmen sich auch die assyrischen Könige, die doch gewiss Polytheisten waren, dass ihre Götter ihre Siegeszüge geleitet und ihre Feinde ihnen preissgegeben hätten.[4]) Aehnlich sagen die Aramäer, als sie von Israel eine Niederlage erlitten haben: wir wollen in der Ebene streiten, der Gott Israels ist ein Berggott, in einer anderen Localität haben wir unter seiner

---

1) II. Kön. 3,27. Vergl. dazu Marti, a. a. O. p. 39, 63. Smend, p. 133, 144. Stade, p. 430 Fussnote. Die Besprechung dieser Stelle im entgegengesetzten Sinn bei Robertson a. a. O. p. 183 f. enthält das indirekte Eingeständniss, dass nur das im Text gegebene Verständniss möglich ist.

2) Auch die Moabiter konnten Kamos für stärker als Jahve halten, wenn der Erfolg ihrem Gott Recht gegeben zu haben schien, cf. Mescha Z. 18 und dazu Marti p. 63.

3) Ex. 12, 12; cf. Ex. 15, 11; auch Jes. 19, 1 und Smend² p. 112 f.

4) Vergl. etwa Schrader Keilinschriften u. A. T. p. 248 Z. 5 bis 16, p. 256 Z. 4—6, p. 291 Z. 13 f., 25 f., p. 292 Z. 18 f., p. 303 Z. 10—12.

Macht nicht zu leiden.[1]) Und als die Bundeslade im Kampf gegen die Philister ins Lager gebracht wird, da fürchten sich die Feinde zwar, weil sie sagen, dass nun der Gott Israels ins Lager gekommen sei.[1]) Aber nach der Gewinnung des Sieges ist es ihnen gewiss geworden, dass Dagon stärker sei als Jahve, und die Bundeslade wird im Tempel Dagons aufgestellt. Das bedeutet eine Gefangenschaft des Gottes Israels.[2]) Die Landplagen, die dann ausbrechen, sind aber ein Zeichen seines Zorns und seiner Macht und ängstlich sind sie von da an bemüht, die heilige Lade wieder über die Grenze zu schaffen.[3])

Demnach ist in Bezug auf das Wesen der Gottheiten ein principieller Meinungsgegensatz zwischen Israel und den anderen Völkern nicht vorhanden, und wie bei diesen von einer Erwählung des Volkes durch seinen Gott nicht die Rede ist, so würde auch der sinaitische Bundesschluss die ältere Gestalt der Jahvereligion nicht nur nicht erklären, sondern auch unmöglich machen.

Und wie hier überall Gott und Volk in einer gegebenen, natürlichen Verknüpfung und Gemeinschaft erscheinen, so sei in dieser Zeit auch in Israel Niemand auf den Gedanken gekommen, der Gott des Volkes könne die Beziehung zu ihm lösen und das Volk ganz verlassen.[4])

Natürlich hat auch schon die ältere Volksreligion einen Zorn Jahves gekannt: wenn schwere Landescalami-

1) I. Kön. 20, 23, 28. I. Sam. 4, 6 f.

2) Vergl. Jes. 46, 1, 2. Jer. 48, 7. 49, 3.

3) I. Sam. 5 u. 6. Das Urteil über das Mass der Macht des betr. Gottes ist stets von dem augenblicklichen Erfolg abhängig, eine gewisse Macht auch des feindlichen Gottes wird in dieser Zeit nie bezweifelt. Marti, p. 148.

4) Wellhausen, a. a. O.[3] p. 108 „Bedeutete doch der Glaube an Jahve, den Gott Israels, dass er seinem Volke beistehe gegen alle Feinde, gegen die ganze Welt, gerade in Zeiten der Gefahr war es Religion, sich auf diesen Glauben zu steifen. Wohl konnte Jahve sein Angesicht zeitweise verbergen, er machte nicht jeden Wochenschluss die Zeche; zuletzt aber erhob er sich doch immer gegen die widrigen Mächte.“ Smend, a. a. O.[2] p. 104, 185. Marti[3], § 35, p. 150.

täten hereinbrechen, dann empfindet man ihn, dann krümmt man sich in Entsetzen vor dem ergrimmten Gott und sucht sein Antlitz in Beten und Fasten. Man forscht nach der Ursache der Missstimmung und sucht das Böse aus Israel zu tilgen.[1]) Sittlich indifferent ist Jahve nach der neueren Auffassung durchaus nicht, vielmehr wird er vielfach als Patron des Rechts und der Gerechtigkeit auch schon in älterer Zeit bezeichnet.[2]) Die Frage ist nur, ob sein Zorn stets rein sittlich bedingt erscheint, und das wird geleugnet,[3]) indem man zunächst auf die Thatsache verweist, dass auch die Heiden einen, zuweilen, aber nicht nothwendig, sittlich bedingten Zorn der Götter kannten, wie die Meschasäule beweise[4]) und viele weitere Beispiele aus den antiken Religionen. Und auf dieser Stufe glaubt man nach mancherlei alttestamentlichen Beispielen viele Zornesäusserungen Jahves suchen zu müssen. Also schliesst 1. der Zorn Jahves die Existenz eines Bundes mit dem Volke auf Grund sittlicher Forderungen aus.[5]) 2. Der Zorn Jahves ist zwar in seinen Wirkungen nie ganz sicher zu berechnen, aber die Vernichtung des Volkes liegt ihm jedenfalls fern.[6])

Ist aber der Zorn Jahves nach seiner Entstehung und Wirkung unberechenbar, dann ist er nicht die Folge von Bundesübertretungen Israels. Gott hat sich nicht auf bestimmte Bedingungen hin dem Volke zum Herrn angetragen und auf diese sein Verhältniss zu Israel begründet. Es handelt sich mehr um einen elementaren Affect, eine

---

1) Marti[3], p. 113 f.

2) Wellhausen[3], p. 27 ff., cf. aber p. 32 f. Marti[3], p. 64. Smend[2], p. 105—108.

3) Smend, a. a. O. p. 111 „Jahve richtete nicht immerfort und vergalt überhaupt nicht jede Sünde und Frevelthat.“ p. 101 „Die Ursache des Zornes brauchte auch keineswegs bei den Menschen zu liegen“.

4) Mescha Z. 5.

5) Smend[2], p. 101 f, Stade, a. a. O. p. 435 u. 436 f. Wellhausen[3], p. 106.

6) Smend[2], p. 104. Marti.[3], p 114.

unter Umständen unmotivirte Leidenschaftlichkeit des Herrschers.[1]) Vor solchen Herrenlaunen kann und muss man zittern, aber rein sittlich ist offenbar dann die Gottesidee nicht.[2])

Es ist mehrfach in diesem Zusammenhang der Begriff „ältere Religion“ gebraucht worden, und gewiss hat sich schon Manchem die Frage auf die Lippen gedrängt: welche Zeit damit ins Auge gefasst sei. Auch darauf lässt sich eine leidlich präcise Antwort geben. Nach dem Urtheil der Neueren hat die alttestamentliche Religion ihren uns geläufigen ethischen und positiven Charakter erst seit dem achten Jahrhundert vor Christus erhalten durch die Wirksamkeit der im Kanon uns überlieferten schriftstellernden Propheten.[3])

---

1) Smend, p. 101 „in hohem Masse war die göttliche Stimmung überhaupt unerklärlich und unheimlichem Wechsel unterworfen“ p. 103: „Jahve hatte seine Lieblinge, während er gegen Andere ein für alle Mal gleichgiltig war, wenn er sie nicht gar mit seinem Zorn verfolgte . . . . Wer von Jahve vernachlässigt wurde, hatte sich in Demuth vor ihm . . . darein zu schicken.“

2) cf. Wellhausen, p. 32 f., auch p. 35 „Im Gegensatz gegen die kanaanitischen Naturgötter ist Jahve erst wahrhaft zum Gott des Rechts und der Gerechtigkeit geworden.“ p. 34: „Die israelitische Religion hat sich aus dem Heidentum erst allmählich emporgearbeitet . . . . Durch die Beziehungen auf die Angelegenheiten der Nation wurde der Gottesbegriff nach und nach moralisiert Jahve ging zwar nicht sofort auf in zielbewusstem Wollen; ein dunkles unheimliches Grundelement seiner Natürlichkeit blieb zurück. Aber es trat doch in der Vorstellung sehr zurück hinter seinem Walten in einem bestimmten Menschenkreise; sein Wesen füllte sich mit einem Inhalt, welcher der moralischen Welt entnommen war.“ Budde, a. a. O. p. 28 f.: „Israel hat sich am Sinai einer rohen Nomadenreligion zugewandt, einer Religion, die an sich nicht höher stand, als die anderer Stämme von gleicher Kulturstufe“ . . . Indessen fährt er fort: „Hatte der Dienst Jahves selbst keinen ethischen Gehalt, so hatte diesen doch das Verhältniss zu ihm, und alles Weitere musste sich daraus ergeben.“

3) Budde, a. a. O. p. 115–129. Wellhausen[3], p. 109 ff. Smend[2], p. 193 ff., 179 ff. Marti[3], p. 121 ff., 145 ff. Stade, a. a. O. p. 550 ff. Robertson a. a. O. p. 226 ff., wo weitere Litteratur.

Als deren erster und wichtigster Vertreter pflegt Amos angesehen zu werden, der etwa um 760 vor Christus in Bethel auftrat, um den bevorstehenden Untergang Israels anzukündigen. In Amos erkennt man den ersten Vertreter des Monotheismus, wenigstens sei vor ihm diese Idee — ausser etwa bei Elia — nicht sicher geschichtlich nachzuweisen. Durch ihn aber sei der Anstoss gegeben worden, der kräftig fortgewirkt habe: 150 Jahre nach ihm sei der Monotheismus, besonders vom Deuteronom, und Jeremia theologisch fest formulirt worden. Lasse sich bei Amos mehr ein ideeller, religiöser Monotheismus[1]) constatiren, der hauptsächlich in der Ueberzeugung von der Einzigartigkeit und Heiligkeit Jahves gewurzelt habe, so sei daraus allmählich auch die reflexionsmässige Klarheit über die Nichtigkeit und Unhaltbarkeit des Polytheismus erwachsen.[2]) Jedenfalls ist es allgemein anerkannt, dass Amos behauptet: Im Grunde ständen alle Völker Jahve gleich nahe. Auch die Ausführung aus Egypten beweise noch keinen unbedingten Vorzug Israels, denn gleichermassen habe Jahve auch die Aramäer aus Kir und die Philister aus Kaphthor ausgeführt in ihre jetzigen Länder. Ja an sich seien ihm die fernen Aethiopen ebensoviel werth wie die Söhne Israels.[3])

---

1) Smend, a. a. O. p. 196. Budde, p. 115. Wellhausen[3], p. 110. Marti[3]. p. 149 f.; „Der Monotheismus war ein werdender, sofern erst nach und nach die Propheten sich bewusst wurden, wie ihre Auffassung von Jahve . . . . . die Anerkennung nur eines Gottes fordere. Er war aber schon von Amos an wirksam“ . . . . „Darum tauchen schon bei den Propheten des 8. Jahrhunderts Aussprüche auf, welchen, um monotheistisch genannt zu werden, eigentlich nur das betreffende Wort fehlt.“

2) Marti[3], p. 146 ff.; weitere Belege siehe bei Kuenen, Volksgodesdienst en Wereldgodesdienst. Hibbert Lectures 1882, p. 268 ff

3) Amos 9, 7, vergl. als Parallele Amos 1 u. 2. Die Behauptung Kuenens, a. a. O. und p. 101—105 ibid. „bei Amos sei noch kein prinzipieller, sondern nur ein werdender Monotheismus vorhanden“, es finde ein mehrfaches Ueberschreiten der Grenzlinie zwischen Monolatrie und der Erkenntnis des einzigen „Gottes“ statt,

Wenn dieser weltbeherrschende Gott aus der Zahl der Völker ein einzelnes besonders ins Auge fasst — was Amos mit Bezug auf Israel durchaus nicht leugnet, denn die nahe Beziehung Jahves und Israels steht für den Propheten fest, so hat er von diesem Volk besonderen Dienst gefordert: je grösser seine Huld, um so hingebender sei der Dienst, hochbeglückend ist diese hohe Beziehung für das Volk, aber auch tiefverantwortlich. Und entzieht sich das Volk dieser Verantwortung, dann sucht Jahve gerade an ihm alle seine Sünden heim. Amos 3, 1, 2.

---

läuft vielfach nur auf einen Wortstreit hinaus. Ja sie wird durch Kuenen, a. a. O. p. 100 f., 104 f. selbst widerlegt, wo Kuenen doch wieder so spricht, als hätten die Propheten die Monolatrie prinzipiell überwunden. Durch den Gottesbegriff der Propheten wurde Jahve wesentlich von den anderen Göttern unterschieden. Die Gottesidee wurde durch sie in eine andere, höhere Sphäre erhoben. „Sobald in dem Bewusstsein der Propheten nicht länger die Macht, sondern die Heiligkeit die zentrale Stellung einnahm, van dat oogenblik af hield het op tusschen Jahve en de andere goden eene vraag van meer of minder te zijn.“ Nun, dass dieser „Augenblick“ bei Amos erreicht war, ist fraglos. Daher Kuenen von „dem Jahve der Propheten“, p. 104 spricht, der durch Bel oder Merodach weder entthront noch in den Schatten gestellt werden konnte. Ich begreife nicht, wie man dann noch von Monolatrie reden kann, die nur zuweilen die Grenze zum Monotheismus überschritten habe. Die Existenz anderer Götter braucht Amos deswegen nicht geleugnet zu haben, auch Lev. 17 redet noch von den „Feldteufeln“. Richtig Marti, a. a. O. „Es kommt in der Religion nicht auf die Formeln an, sondern auf die lebendige Kraft, und es kann etwas der Sache und Wirklichkeit nach vorhanden sein, ehe das bezeichnende Wort dafür gefunden ist.“ Damit stimmt im wesentlichen Baudissin, a. a. O.

Der Grund dieser, durch den Textbestand in keiner Weise unterstützten Klaubereien Kuenens liegt, wie weiter unten zu zeigen sein wird, in seinem wohlbegründeten Bestreben, die Geschichte keine Sprünge machen zu lassen, sondern einen möglichst lückenlosen Entwickelungsgang herzustellen. Dass aber der Gerichtsgedanke an sich den „ethischen Monotheismus“ schon voraussetzt, ist klar. Dabei rechte ich nicht kleinlich um die Frage, wie weit diese prinzipielle Gottesauffassung ihre Konsequenzen auf peripherischem Gebiet in Amos gezogen hatte.

So tritt mit dem Gedanken des Einen[1]) die Idee des unnachsichtig strafenden, nach strengster Gerechtigkeit vergeltenden Gottes auf. Man hat bereitwillig zugegeben, dass für diese Vorstellung Anknüpfungspunkte in der älteren Religion lagen, denn, wenn auch der Zorn Jahves nicht jedesmal sittlich bedingt sei für den Glauben der Aelteren, so habe doch Jahve von je an in Israel als Gott des Rechts und der Gerechtigkeit gegolten. Hier werde von Amos ein dem Volksgewissen altgewohnter Gedanke ausgesprochen.[2]) Aber dass diese Idee mit so scharfer Rücksichtslosigkeit bei Amos auftrete, habe bei ihm einen besonderen Grund. Hätte der Prophet in ruhigen Zeitverhältnissen gelebt, die keinen besonderen Anlass zu Besorgnissen boten, dann wäre er vielleicht immer ein strenger Sittenrichter gewesen, aber zu solcher Schärfe würde er wohl kaum fortgeschritten sein. Nun war zwar bei seinem Auftreten der politische Himmel scheinbar unbewölkt und heiter — aber seine Sehergabe zeigte ihm am fernen Horizont das Wölkchen — gross wie eines Mannes Hand — das allmählich heraufziehen, den ganzen Himmel verdunkeln und gegen Israel Blitz auf Blitz herabsenden sollte — nämlich die assyrische Weltmacht. Begannen doch damals jene ungeheuren Krisen über Israel zu kommen, in denen erst das nördliche und dann das südliche Reich untergehen sollten.

Für Amos war es vorbei mit dem alten naiven Volksglauben an die ständig bereite Hülfe Jahves für das Volk. „Es kommt das Ende, das Ende kommt über mein Volk Israel" so tönt es in seine Ohren von oben. Jener Glaube war nur möglich gewesen, so lange die Existenz Israels

---

1) Diese Aussage ist nach den vorhergehenden Darlegungen zu verstehen, wie ich jedem Missverständniss gegenüber nochmals hervorheben möchte.

2) Sehr gut unterscheidet Kuenen, a. a. O. p. 100 zwischen „sittlichen Eigenschaften", die man Jahve immer zugeschrieben habe, und der prophetischen Auffassung, die der Heiligkeit „den centralen Platz" in Jahves Wesen zuweise.

durch andere Völker nicht ernstlich bedroht war. Nun — zum ersten Male — die Weltmacht heranzog, war es um die kleinen syrischen Völker allzumal geschehen, es war deutlich, dass sie den kriegsgewaltigen Assyrern nicht Trotz bieten konnten. Das bedeutete für Amos die Vernichtung Israels durch Jahve, ohne den nichts in der Welt geschah, und der als der Heilige und Gerechte die Sünden seines Volkes nicht länger mit ansehen konnte. Eine Paradoxie sonder gleichen, dass Jahve sein Volk, das er selbst geschaffen, aus tausend Gefahren errettet und vor anderen Nationen so sichtlich ausgezeichnet hatte — nunmehr selbst durch die feindliche Grossmacht vernichten sollte!

Wie kamen die Propheten auf diesen sonderbaren, nach den meisten Neueren der älteren Volksreligion absolut fernliegenden Gedanken? Das „Wie" ist vielfach erörtert, vielfach auch darzulegen versucht worden, die meisten Forscher aber sprechen doch aus, dass menschliche Wissenschaft sich hier umsonst bemühe. Man spricht von einem göttlichen Geheimniss, von Offenbarung, von einem spröden Stoff, der der eigentlichen Erklärung spotte. So sei es ja mit unendlich vielen Fortschritten im menschlichen Geistesleben, dass man auf ihre Erklärung verzichten und das Räthsel anerkennen müsse.

Ich setze zunächst wieder eine Stelle aus Wellhausen[3] hierher, um so lieber, da sie zu dem Schönsten und Bedeutendsten gehört, was er geschrieben hat: p. 109. „Amos ist der Anfänger und der reinste Ausdruck einer neuen Phase der Prophetie. Der drohende Zusammenstoss Assurs mit Jahve und Israel, der Untergang Israels ist ihr Thema . . . . Die Assyrer führten einen neuen Factor, den des Weltreiches, oder allgemeiner den der Welt, in die Geschichte ein. Demgegenüber verloren die Völker ihren geistigen Schwerpunkt . . . . Nur die israelitischen Propheten liessen sich nicht von den Ereignissen überraschen und dann von der Verzweiflung aus allen Sinnen ängstigen, sie lösten zum Voraus das furchtbare Problem, das die Geschichte stellte. Sie nahmen den Begriff der

Welt, der die Religionen der Völker zerstörte, in die Religion, in das Wesen Jahves auf, ehe er noch in das profane Bewusstsein eingetreten war. Wo die Andern den Zusammensturz des Heiligsten erblickten, da sahen sie den Triumph Jahves über den Schein und über den Wahnglauben.“ p. 110: „Sie gehen durchaus von der Zeit aus, erheben sich aber zu ewig giltigen Gedanken . . . . Die Ereignisse sind nur der Anlass, der den Fortschritt der Moral und der Gotteskenntniss bei ihnen entbindet. Sie exponiren die Dialektik der Begebenheiten, sie vollziehen die durch den Zusammenstoss mit der Geschichte angeregte und erforderte Läuterung des Glaubens. Sie können es fassen, dass Jahve das von ihm gegründete Volk und Reich jetzt vernichte. Zu oberst ist er ihnen der Gott der Gerechtigkeit.“ „Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt.“

Vollendeter ist der Conflict, in dem Israel zur Zeit des Assyrerkampfes stand, und seine Lösung durch die Propheten nicht dargestellt worden, und es ist ein Zeichen ziemlicher Parteiverblendung, wenn Robertson a. a. O. p. 228 hier von „schlecht gewählter Ausdrucksweise“ spricht. Aber Recht hat er darin, dass er eine eigentliche Erklärung der Thatsache vermisst, warum gerade die israelitischen Propheten „den Begriff der Welt“, der die anderen Völker um ihren Glauben brachte, in die Vorstellung ihres Gottes aufnahmen. Wie kam es dazu, wenn nicht schon, ehe sie in den Conflict eintraten, ihr Gottesglaube sich von dem ihrer Zeitgenossen unterschied? Und worin unterschied er sich dann? War es die Vorstellung der unbegrenzten Macht oder der Gedanke der absoluten Heiligkeit, die sie mit Jahve verbanden? Und wie kamen sie auf diese Ideen? Wir möchten nicht ungerecht sein, aber läuft nicht schliesslich dieses Zusammentreffen der äusseren Ereignisse, deren Dialektik sie exponirt haben

sollen, mit der Reife ihrer Gedanken auf einen höchst sonderbaren Zufall hinaus?

An eine höhere Fügung erinnert Smend, wenn er die neue Prophetie des Amos „das grösste Wunder der vorchristlichen Weltgeschichte“ nennt[1]) und p. 180 fortfährt „auf der Weissagung vom Untergang Israels beruht die weitere Religonsgeschichte des A. T. s. in ihrer Gesammtheit, aber sie ist auch gegen jede Erklärung spröde.“ „Allerdings war sie durch die assyrische Gefahr veranlasst, aber die Weissagung des Amos ist daraus nicht zu erklären“ p. 181. Oder p. 183: „die Weissagung des Amos

---

1) Smend, a. a. O. p. 174. Er urtheilt hier und in den folgenden Stellen, mit Ausnahme der letzten, bedeutend klarer als Kuenen, der a. a. O. p. 101 sich wirklich dazu anschickt, eine „Erklärung“ (verklaring) für das Factum des prophetischen Monotheismus zu geben. Es ist ja sehr anerkennenswert, dass Kuenen sich hier der Aufgabe des Historikers, die Entwickelung, das Werden der Ideen darzustellen, nicht durch Berufung auf Wunder und Geheimnisse entzieht. Sein wissenschaftliches Streben ist Smend und Marti gegenüber durchaus im Rechte, und man vermisst bei Smend, der die Unerklärlichkeit des Monotheismus zugesteht, andererseits doch den Schmerz des Historikers, der hier eine, dem Denken peinliche Lücke lassen muss. Der fühlbare Sprung, den Smend von der Volksreligion zur Prophetenreligion machen muss, müsste seinem historischen Gewissen Bedenken erwecken, wenn er nicht hier voreingenommen wäre. Ich werde nachher versuchen, den Grund aufzuzeigen, warum sein Gewissen hier so unempfindlich scheint, und möchte zunächst nur zwischen ihm und Kuenen Licht und Luft gleich verteilt haben. Nun zur Kuenenschen verklaring! 1) Der Monotheismus bei Amos wird thunlichst herabgedrückt, um die Brücke zur Volksreligion nicht zu verlieren, Amos überschritt nur zuweilen die Linie zwischen Monolatrie und Monotheismus. 2) Auf p. 102 ff. lesen wir dann ungefähr dasselbe wie oben bei Wellhausen: Durch die Assyrer kam Israel zuerst mit der Welt in Berührung. Dadurch wurde die Volksreligion in Verwirrung gebracht. Die Verehrer Jahves wurden an ihm irre und unterwarfen sich den Göttern der Sieger. Warum dachten die Propheten anders? Das erklärt Kuenen nicht. Er behauptet nur, dass ihr ethischer Glaube von den Göttern der Assyrer nicht beeinflusst werden konnte. Aber wie sie zu diesem Glauben kamen, davon sagt er nichts — ganz wie oben Wellhausen.

war natürlich auch durch seinen Glauben an die göttliche Vergeltung und die damaligen Zustände Israels bedingt, aber erklärlich ist sie daraus so wenig, wie aus der blossen Thatsache, dass Israel von Assur bedroht war. Vielmehr bewährte sich die Lebenswahrheit des geschichtlichen Jahveglaubens nun auch darin, dass der kommende Untergang Israels von einzelnen Propheten Jahves geweissagt wurde . . . . diese Weissagung muss uns als ein göttliches Geheimniss erscheinen.“ Diese offene Anerkennung der Schwierigkeit berührt ebenso sympatisch, wie die Verweisung auf die göttliche Vorsehung. Allerdings ist der Verzicht nicht völlig durchgeführt, vergl. folgende Stelle, wo — im Anschluss an Kuenen und Wellhausen — doch eine „Erklärung“ versucht wird, p. 184 f. „Jetzt (in der Zeit des Untergangs Israels) wird Jahves Rechtswille zu einem absoluten Soll, das sich zuletzt in der Vernichtung Israels durchsetzt.[1]) Als das Princip (sic) des Rechts kann Jahve Israel vernichten, ohne selbst dabei zu Fall zu kommen, denn jetzt ist die ganze Erde der Schauplatz seines Waltens, er selbst aber ist die einzige Macht auf der Welt, weil nur das Recht Bestand hat. Das ist der ursprüngliche Sinn des biblischen Monotheismus.“

Aehnlich Marti p. 149 f.; „Nicht die Reflexion der Propheten, nicht die Betrachtung der Natur führte zum Monotheismus, er ist kein Product der Logik oder Philosophie, es ist die Empfindung dieses höheren Wesens, das Innewerden seiner sittlichen und geistigen Macht, welches die Propheten erlebten, und darum hat diese neue Erkenntniss ihren Ursprung bei Jahve selber, der sich seinen

---

1) Wie das „wird“ zeigt, ist hier bei Smend der circulus vitiosus, den Kuenen (siehe vorige Anmerkung) durch einen Machtspruch vermieden hatte, wirklich vollendet. Als ethische Gottheit siegt danach Jahve über die Götter der Assyrer und „wird“ andrerseits durch den Untergang Israels erst zum absolut ethischen Gott! Das richtige der Anschauung Smends u. Aa. will ich damit nicht in pedantischer Weise angegriffen haben, cf. unten, p. 29 f.

Propheten kundgab . . . . Gewiss sind auch für uns der Tod des alten hebräischen Staates und die Aufrichtung der Religion Jahves in einer von dem alten nationalen Leben unabhängigen Form der hohe Beweis, dass die Religion der Propheten eine Offenbarung der wahren Religion des geistigen Gottes bedeutet.“

Wie man aber auch die Predigt des Amos verstehe, sagt man, ob man sie auf göttliche Offenbarung oder religiöse Genialität oder auf das Spiel der Ereignisse zurückführt, das die schlummernden Gedankenkeime in dem Propheten zum Sprossen brachte, eins ist jedenfalls sicher, dass die prophetische Gedankenwelt eine Domäne der führenden Geister Israels blieb und von der Masse des Volkes nicht verstanden wurde. Wir wissen, dass viele Israeliten aus der Prävalenz der assyrischen Macht die Schlussfolgerung zogen, die assyrischen Götter seien stärker als Jahve, und den Dienst der mesopotamischen Gottheiten in Juda einführten. Der Gedanke, die Vernichtung Palästinas als ein Strafgericht zu verstehen, das Jahve an seinem Volke vollstrecke, lag dem grössten Theil der prophetischen Zeitgenossen völlig fern. Dadurch wird es unmöglich gemacht, die Gedankenwelt der Propheten aus der Voraussetzung des sinaitischen Bundesschlusses zu erklären, der doch dem Volk kein Geheimniss sein konnte.

In der That haben die Propheten diese, für sie so werthvolle Waffe, wenn sie sie besassen, ruhig im Winkel stehen lassen, vor Jeremia wird der Sinaibund nur an zwei Stellen bei Hosea erwähnt, die noch dazu durchaus unsicher sind. Wir können daher zum Verständniss der prophetischen Gedankengänge die Erinnerung an den Sinaibund durchaus entbehren.

Eine andere Frage aber ist die, ob nicht der Sinaibund verständlich wird, wenn wir ihn als eine Consequenz ansehen, die man aus dem von Amos erwarteten Strafgericht nach ihm gezogen hat, nachdem er zum ersten Male mit so rücksichtsloser Energie den fordernden Willen

Jahves betont hatte. Der Bund wäre dann eine Folge der prophetischen Busspredigt, die sich während des langsamen Sterbens der beiden Bruderreiche immer tiefer entwickelte und auch in die Vergangenheit des Volkes immer schärfer hineinleuchtete. Nun zeigte es sich ja, dass Jahve sich nicht bedingungslos dem Volke zum Gott angetragen hatte in der grossen Zeit des Mose. Nun gestalteten sich die von den Priestern und Propheten je und je geltend gemachten Forderungen zu ebensovielen Bedingungen, an welche Jahve seine Gnadenerweisungen geknüpft hatte. Und wenn Moses es gewesen war, der die erste, grundlegende Gnadenthat Jahves dem Volke vermittelt hatte, ja, wenn man in ihm den eigentlichen Stifter des israelitischen Priesterthums mit seiner Unterweisung des Volkes verehrte — sollte er geschwiegen haben von dem göttlichen Entschluss, sich eventuell des Volkes zu entledigen, wenn es seinen Willen nicht erfüllte? Er hatte jedenfalls von vornherein betont, dass die von Jahve dem Volke geschenkten und verheissenen Güter ein geliehenes Capital darstellten, dessen Zinsen von Israel in treuem Gehorsam zu entrichten seien, widrigenfalls eines Tages, (wie es damals geschah) Zinsen und Capital auf einmal mit furchtbarer Unerbittlichkeit zurückgefordert werden würden.

So haben wir — heisst es, die geschichtliche Erklärung für den erhabenen, ächt prophetischen Gedanken des sinaitischen Bundesschlusses.[1]) Wir können uns

---

1) Vergl. Wellhausen, Prolegom.[2] 443. (Vorher Gesch. Israels I. p. 434.). Smend[2], p. 295 „Die Art und Weise, in der das Judenthum die prophetische Auffassung der Religion sich zu eigen machte, ist besonders deutlich an der Vorstellung vom Bunde zwischen Jahve und Israel, die seit der deuteronomischen Reformation so grosse Bedeutung gewann," Ferner: p. 297. 299 f. — Ob wirklich, wie Smend nach Wellhausen und in Uebereinstimmung mit vielen Neueren behauptet, der Bund, den Josia mit den Volkshäuptern von Juda im Tempel schloss, um sie zum Gehorsam gegen das Deuteronom. zu verpflichten (II Reg. 23, 3), so bedeutende geschichtliche Folgen gehabt hat für die Geschichte der Bundesidee „dass von hier

auch nun nicht mehr wundern über die verschiedenen Formen, die für das religiöse Bewusstsein dieser Bundesschluss annahm. Der Gedanke vertiefte sich allmählich. Erschien es zuerst genügend, einige specifisch religiöse, auf die ratio Deum colendi besonders bezügliche Forderungen mit dem Bunde in Verbindung zu setzen, so schlossen sich daran bald die Hauptgrundsätze der Moral im Dekalog. Endlich fügte man für den Sinaibund noch einige priesterliche Gesetzescodices hinzu, die man nach der harmlosen Geschichtsauffassung der damaligen Zeit Mose in den Mund legte.[1]) Und als 125 Jahre nach Amos das deuteronomische Gesetzbuch entstand, das man am Sinai nicht mehr gut unterbringen konnte, wurde ein zweiter Bund in den moabitischen Ebenen zum ersten hinzugefügt.

Ist die Siegeszuversicht verwunderlich, mit der man auf dieses wohlgefügte Gedankengebäude hinblickt? Wie sicher scheint hier ein Stein auf dem anderen zu ruhen, wie planmässig greifen die negativen und positiven Gründe in einander, wie fest scheint das Ganze fundamentirt!

Gewiss sind auch in dem bisher mitgetheilten zahlreiche richtige Beobachtungen enthalten, die hier nicht bestritten werden sollen, aber auch nicht bis ins Einzelne auf ihre Haltbarkeit geprüft werden können. Ich muss mich darauf beschränken, im folgenden die speciell auf den Sinaibund bezüglichen Auslassungen der Forscher zu prüfen, auf ihre Voraussetzungen hin zu untersuchen, event. richtig zu stellen. — Da kann man zunächst zugeben, dass

---

aus der Bund mit den Vätern, dem das Deuteronom entstammen sollte (Jer. 11, 3 f,, 34, 13), erst seinen vollen Ernst gewann", lasse ich hier dahin gestellt. Ich wollte diese Behauptung nur als Beleg dafür anführen, wie spät nach der herrschenden Auffassung der Bundesgedanke zu seiner Vollendung gekommen sein soll.

1) Vergl. Smend, a. a. O. p. 297 f. Uebrigens wird hier nicht klar, ob die Bundesschlüsse in E und J als vorprophetisch oder nachprophetisch anzusehen sind, die Betonung der Unlösbarkeit des Bundes könnte auf die erstere Annahme führen, cf. unten die Anmm. zu p. 58—61 und diese selbst.

die Berichte über die mosaische Zeit sagenhaft gefärbt sind, ohne dass damit ihr Inhalt völlig hinfällt. Das gilt z. B. nach der Meinung sehr achtungswerther Forscher von der Erzählung über den Durchzug Israels durch's rothe Meer, warum also nicht auch von dem Bundesschluss am Sinai? Man streicht das sagenhaft aufgebauschte: das sich Aufthürmen der Wasser zu beiden Seiten des Weges, die Rauch- und Feuersäule, den Engel Jahves, aber man behält den Ostwind und die Trockenlegung des Meeresbodens bei, sowie das plötzliche Zurücktreten des Wassers, nachdem der Sturm ausgestobt hatte.[1])

So liesse sich der Bundesschluss auch als historisch festhalten, wenn man das Sagenhafte abstreifte. Auch sahen wir ja schon, dass nach Ex. 34 ein einfacherer Vorgang vorgelegen hätte: die Tafeln sind nicht von Gottes Hand ausgehauen und beschrieben, sondern von Moses, Jahve selbst hat nicht von der Spitze des Sinai dem Volke die Gebote zugedonnert, sondern sie nur dem Mose geoffenbart.

---

1) So Wellhausen, (Abriss der) Geschichte Israels p. 2 f. Weihnacht 1880, als Manuscript gedruckt. Auch noch: Skizzen I, p. 6 1884. Freilich ist Israel u. jüd. Gesch.[1] 1894 p. 11 wohl der Auszug, aber nicht mehr der Durchzug durchs rote Meer festgehalten, in der 3. Ausg. 1897 taucht er wieder als „nicht gerade unmöglich" auf, aber „die Erzählung gehöre doch zu denen, auf die der Natur der Sache nach kein Verlass sei." p. 12. Aehnlich wie früher Wellhausen urtheilen Cornill, a. a. O. p. 44. Guthe, a. a. O. p. 18 f. Budde, a. a. O. p. 9 u. 10. Unbestimmter äussert sich Smend, p. 36 „In ihrer ältesten Gestalt (beim Jahvisten) kann diese Erzählung auch sehr wohl geschichtlich sein. Immerhin ist es auffällig, dass die vorexilischen Propheten oft vom Auszug aus Egypten, nie aber vom Durchzug durch das rothe Meer reden, Jes. 10, 26 ist zweifelhaften Ursprungs." Sehr unbestimmt auch Marti[3], p. 55. Den Einwurf, dass bei diesen Versuchen, dem Sagenstoff einen historischen Kern abzugewinnen, rationalistische Kritik nach dem Recepte des Euhemeros geübt werde, würde ich deswegen nicht fürchten, weil es sich hier nicht um Mythen handelt, sondern um wirkliche Geschichte, wie die Wissenschaft immer klarer erkannt hat. Auch ist diese Geschichte thatsächlich, wie in Ex. 15, poetisch-religiös verherrlicht worden, so dass die poetischen Darstellungen wieder auf die Erzählung zurückwirken konnten.

Damit fallen doch schon einige Anstände, hinter welche Wellhausen ein triumphierendes Fragezeichen: „Wer kann im Ernste glauben"? gesetzt hatte.

Aber auch der andere Bericht über das Bundesbuch und seine Bekräftigung macht näher betrachtet gar keinen so mythischen Eindruck. Mose schreibt die von ihm in der Gottesbelehrung[1]) also etwa in der Gebetscontemplation empfangenen Gebote auf eine Rolle, liest diese dem Volk vor und verpflichtet es zum Gehorsam gegen diese Verordnungen. Indem er sodann mit dem Opferblut sowohl Altar als Volk besprengt, macht er den Bund zwischen Gott und Volk perfect. Hier ist schlechterdings nichts mythisches zu entdecken, man könnte sogar die Form des Berichts für historisch halten, wenn nicht die Mehrheit der Bundesschlüsse hindernd im Wege stände. Sie aber hebt nur die Sicherheit der Einzelzüge, aber keineswegs die Geschichtlichkeit der Thatsache selbst auf.

Von einer anderen Seite wird das kunstreiche Gebäude schwankend, wenn man sich die Frage vorlegt: ist denn wirklich Israels Religion in alter, voramosischer Zeit vollkommen derjenigen seiner nahen Verwandten gleich gewesen? Wir wollen hier noch kein Gewicht darauf legen, dass es dann heissen müsste: Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen, dass man dann nicht begreifen könnte, warum Israels Religion den adlergleichen Flug zur Sonne genommen haben würde, während Edoms, Moabs, Ammons Götter so völlig vom Erdboden verschwunden sind, dass wir kaum ihre Namen kennen würden ohne das A. T. Wir wollen uns nur die Frage vorlegen: haben wir aus diesen Völkern auch nur die entfernteste Kunde von einer Religionsstiftung, wie sie Israel von Mose bezeugt? Und doch soll ein principieller Unterschied zwischen Israels und ihrer Gottesverehrung nicht bestanden haben? Wenn Israel und Jahve ebenso naturgemäss zusammengehörten

---

1) Ex. 20, 21 f. 21, 1; 24, 3—8. Vergl. dazu Smend[2], p. 295 ff. Marti[3], p. 35 unten.

wie Kamos und Moab, Milkom und Ammon u. s. f., dann brauchte offenbar nicht Mose aufzutreten, um Gott und Volk aneinander zu ketten.

In der That ist hier der Punkt, wo auch die meisten Neueren das obige religionsgeschichtliche Schema durchbrechen und Israels Religion eine besondere Stellung einräumen, meist ohne daraus weitere Consequenzen zu ziehen, wie die oben angeführten Parallelen zwischen Jahve und Kamos bewiesen. Wenn z. B. Wellhausen behauptet, Jahve sei durch Mose zum Gott Israels gemacht worden,[1]) so ist das mit einem rein natürlichen Verhältniss zwischen Gott und Volk kaum zu vereinigen. Auch lässt sich dann seine Behauptung kaum aufrechterhalten, dass die Art der Entstehung dieses Verhältnisses dem Volke gar nicht ins Bewusstsein getreten sei. Hierin sind auch Stade und Budde anderer Meinung. Nach ihnen war Jahve ursprünglich nicht der Gott der Väter Israels, sondern der Stammesgott der Keniter. Dieser hatte das ihm im Grunde gleichgiltige Volk aus Egypten gerettet, und so betont Budde auf das stärkste, es handele sich hier nicht um eine natürliche, sondern um eine Wahlreligion.[2]) Gott und Volk kamen durch einen besonderen Entschluss zu einander, sie gehörten nicht eo ipso zusammen. Und auch

1) Wellhausen[3], p. 25: „Jahve der Gott Israels, Israel das Volk Jahves: das ist der Anfang und das bleibende Princip der (auf Mose) folgenden politisch-religiösen Geschichte.“ (Die eingeklammerten Worte habe ich nach dem Zusammenhang ergänzt). Smend[2], p. 36 f. „Die Thatsache (der Rettung Israels aus Gosen) mag die Eigenthümlichkeit des eben entstehenden Volkes in hohem Masse bestimmt haben.“ Oder p. 38 „die göttliche Vorsehung schuf hier (in der sinaitischen Wüste) ein Volk, dessen nationaler Glaube eine einzigartige Lebenskraft besass und behauptete und der in seiner höchsten Vollendung der Glaube aller Welt werden sollte“. Marti[3], p. 57 „mit Mose beginnt eine neue Stufe der Religion“ . . . „er war der Schöpfer einer Richtung, die seine prophetischen Nachfolger zum wahren Monotheismus erheben sollten“, auch p. 59, 60, 63, 64.

2) Budde, a. a. O. p. 13—20. p. 28—31; sonst passim in seinem Buche, cf. Stade, acad. Reden p. 108.

hier ist es wieder klar, dass Mose dem Volke seinen neuen Gott brachte. Nach Stade hätte Mose durch ihn die alten Ahnengötter und Familienculte Israels beseitigt. Seine Gründung trug also einen im hohen Grade aggressiven, unduldsamen Charakter „du sollst ausser mir keinen anderen Gott anbeten", das bezieht sich auf den alten Todtencult des Volkes, wenn es auch noch keinen Monotheismus bedingte, sondern nur Monolatrie, Henotheismus.[1]) — Und auch nach Budde ist durch diese Wahlreligion der ganzen folgenden Entwicklung ihr Stempel aufgeprägt. Jedenfalls konnten an diesen grundlegenden Act die späteren Bestrebungen auf Ausschliesslichkeit der Jahveverehrung anknüpfen.

Man sieht, dass die Aehnlichkeit mit den verwandten Culten genauer angesehen gar keine so bedeutende ist. Sie beschränkt sich im Grunde darauf, dass der Glaube an Jahve die Annahme der Existenz anderer Gottheiten nicht ausschliesst, und dass Jahves Interesse auf das innigste mit dem des heiligen Volkes verflochten erscheint.[2]) Aber dass Jahve und Israel unbedingt zusammengehören, und dass man ihre Beziehung als eine natürlich gegebene an-

---

1) Stade, a. a. O. p. 439 „Jahve ist der alleinige Gott Israels, und sein Cult schliesst den Cult anderer Götter völlig aus . . . . Wir kommen für diesen Gedanken nicht nur in die Zeit der Religionsstiftung, nein wir müssen denselben auch . . . . aus der Initiative des Stifters der Religion Israels ableiten". Das ist dann aber keine natürliche Religion mehr, über deren Anfang man durchaus nicht zu reflectiren pflegte. Daher Stade, Acad. Reden p. 107 f. von „dem historischen Charakter der Religion" spricht.

2) Auch das kann man zugeben, dass der Zorn Jahves vielfach noch den Eindruck des Gewitterhaften und leidenschaftlich Erregten macht, dass er nicht durchaus sittlich motiviert erscheint. Andererseits ist fast allgemein zugestanden, dass Jahve den Göttern der Heiden von Moses ab gerade durch seine besondere Beziehung auf Recht und Gerechtigkeit überlegen war, aus der sich allmählich auch sein ethischer Charakter ergeben habe; cf. Marti, a. a. O. p. 63 f. Wellhausen[3], p. 27 f. Dagegen Budde, p. 27 f., der aber nur den von ihm ebenfalls für die spätere Zeit anerkannten sittlichen Charakter Jahves aus anderen Prämissen ableiten will.

gesehen hätte, kann nicht behauptet werden. Hat vielleicht das rohe Volk, dessen Vorurtheile Amos mächtig bekämpft, so geurtheilt, so doch auf keinen Fall die geistige Auswahl.

Das führt auf die Frage nach dem Monotheismus des Amos und dessen Ursprung, die auf das allernächste mit der nach dem total verschiedenen Verlauf der benachbarten und verwandten Religionen zusammenhängt. Wenn, wie manche der oben citirten neueren Forscher behaupten, der israelitischen Religion schon von Moses her die Richtung gegeben wurde, welche schliesslich im Monotheismus endigte, ist es dann zu billigen, wenn sich die meisten Neueren in Bezug auf die Entstehung der Gedankenwelt des Amos mit einem non liquet, resp. ignoramus oder mit sehr wenig überzeugenden Erwägungen begnügen? Wird Kuenen uns wirklich einreden, Amos sei principieller Henotheist gewesen, wie seine Zeitgenossen auch, erst die Ahnung des bevorstehenden Untergangs Israels habe in ihm den Gedanken wachgerufen, dass der gerechte Jahve sein Volk vernichten wolle? Und daraus habe er den Schluss gezogen, dass Jahve grösser als Israel sein müsse, dass er vielleicht sogar allein Gott sei und möglicherweise die Assyrer heranführe gegen Israel. (Dauernd soll er ja in den Besitz dieser Erkenntniss garnicht gekommen sein, zum principiellen Monotheismus soll er sich ja nicht durchgerungen haben.) Selbst wenn wir dem Propheten nach dem eben Ausgeführten jene Schlussfolgerung auf ein bevorstehendes Vertilgungsgericht Jahves noch etwas durch die Annahme erleichtern, er habe von einer geschichtlichen Anknüpfung des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel gewusst und Jahve in hervorstechender Weise sittliche Qualitäten zugeschrieben, selbst dann lag für ihn als Henotheisten die Folgerung näher, dass Jahve schwächer sei als die assyrischen Götter, wenn er den Untergang Israels nicht verhindern könne. — Oder, wenn Jahve der Gott vom Sinai war, so konnte er sich ja zurückziehen an seinen Ort (nach den Neueren der Sinai), wie es einmal bei Hosea 5,15 heisst, und das ungehorsame Volk

sich selbst beim Herannahen der Feinde überlassen. Aber sich deswegen zum Gott der Welt erweitern, weil sein Volk, mit dem er nach der herrschenden Ansicht allein zu thun gehabt haben soll, durch die Assyrer unterging, das ist ein Kunststück, das ein blosser Stammesgott nicht zu Stande bringt. Dass die Götter mit dem Kreis ihrer Verehrer wachsen und als Weltbeherrscher universelle Züge annehmen, ist eher bezeugt und wird auch von Kuenen selbst als der normale Gang der Ereignisse anerkannt, wo er von dem Wachsen der Macht Jahves und der Gottesvorstellung durch die Regierungen des David und Salomo redet.

Ich durfte oben schon darauf hinweisen, dass ein Forscher wie Smend denn auch offen die hier liegende Schwierigkeit anerkennt — für ihn und doch wohl auch Wellhausen und Marti ist der Monotheismus des Amos mit allen seinen Consequenzen ein geschichtliches Räthsel, dessen tiefes Geheimniss man einfach anerkennen muss, ja im Grunde hebt Kuenen seine „Erklärung“ selbst auf. Denn er beschreibt uns den Gottesbegriff des Amos als einen so hohen und principiell von dem der heidnischen Völker verschiedenen, besonders nach Seite des ethischen Wesens Jahves, dass Jahve dieses seines Wesens halber den Sieg über die Heidengötter davontragen musste, d. h. das Unterliegen Israels gegen Assyrien ist auch nach ihm nur der Anlass aber nicht der eigentliche Grund zum Aufleuchten des Monotheismus in Amos. (Vergl. p. 19. Anm. 1.)

Aber — wie er zu dieser sittlichen Gottesidee kam, hat Kuenen nicht erklärt, und damit stehen wir wieder vor einer verschlossenen Thür. Nun weiss ich wohl, dass wir in unendlich vielen Fragen, die uns die Geschichte stellt, auf eine Erklärung zu verzichten haben, und verkenne weder die Noblesse eines solchen Verzichts noch die reine Begeisterung, die sich bei erhabenen Wendepunkten der Geschichte lieber der Bewunderung für das göttlich Grosse und Heroenhafte des gottbegnadeten Genius hingiebt, als kleinlich nachrechnen will, in welcher Weise sich die

Fäden seiner Gedankenwelt gesponnen und gezogen haben. Auch ist gewiss bei einer Persönlichkeit wie Amos das Heroenhafte, Geniale, ja Inspirirte seines Wesens beinah mit Händen zu greifen. Andererseits aber wäre es durchaus ungeschichtlich, aus edler Begeisterung für die Grösse seiner Erscheinung die Kluft zwischen ihm und der älteren Religion ungebührlich zu erweitern.

Unsere bisherige Untersuchung hat bereits gezeigt, dass die ältere Religion keinen rein heidnischen Charakter trug, wie man es wohl darstellt. Es wird sich fragen, ob der Gang der Dinge sich besser begreift, wenn wir den Monotheismus des Amos nicht rein unvermittelt hervorspringen lassen aus dem Geiste des Propheten, sondern wenn wir für ihn Anknüpfungspunkte suchen in der älteren Zeit. Und das wird um so mehr gefordert, als Amos durchaus so spricht, als setze er den Monotheismus nicht nur als seine persönliche Ueberzeugung voraus. „Geltet ihr mir nicht ebenso viel als die Kuchiten, ihr Söhne Israels," sagt er, „habe ich nicht die Philister aus Kaphtor geführt und die Aramäer aus Kir?" Das klingt nicht so, als wenn Amos Widerspruch erwarte, vielmehr als seien das allgemein zugestandene Dinge. Nun wollen wir gewiss zugeben, dass die Propheten die Gotteswahrheiten, welche sie verkünden, auch wenn sie neu sind, als etwas manifestes und selbstverständliches behandeln, weil diese Wahrheiten für sie Evidenz besitzen. Aber daraus ergiebt sich doch, dass Amos nicht erst durch einen Schluss auf den Monotheismus geführt sein kann, dass die Ueberzeugung von der Einzigartigkeit Jahves ihm vielmehr von je an als etwas selbstverständliches eingeleuchtet hat.

Forschen wir demnach nach älteren Spuren des Monotheismus in der Geschichte vor Amos, so wurde oben schon auf Elia hingewiesen. Hierfür mögen wieder einige Stimmführer der neueren Wissenschaft als Zeugen auftreten, vornehmlich Wellhausen selbst, der sich freilich zurückhaltend und vorsichtig ausspricht, auch die Vereinzeltheit des Elia hervorhebt, aber doch nicht umhin kann,

in aufrichtiger Bewunderung „dieser grandiosesten Heldengestalt der Bibel“ auszusprechen, dass „man den unbestimmten Eindruck habe, mit ihm in ein neues Stadium der Religionsgeschichte zu treten . . . .“ „Ihm bedeuteten Baal und Jahve, wie man annehmen möchte, einen Gegensatz der Principien, der letzten und tiefsten praktischen Ueberzeugungen . . . . für ihn gab es nicht auf verschiedenen Gebieten gleichberechtigte anbetungswürdige Kräfte, sondern überall nur ein Heiliges und ein Mächtiges, das nicht in dem Leben der Natur, sondern in den Gesetzen der menschlichen Gesellschaft, in den sittlichen Forderungen des Geistes sich offenbarte . . . .“ „Die Gottesidee begann damals in Einzelnen, wie es scheint, sich über die nationale Schranke zu erheben. Aehnlichen Geistes Kind wie Elias und ebenso einsam stehend wie er war sein Zeitgenosse Micha ben Jimla, der im Namen Jahves Unheil schaute über Israel — ganz gemäss dem Wesen des wahren Propheten, wie es später Jeremia (28,8) bestimmte.“[1])

Angesichts dieser Ausführungen wird man nicht behaupten können, dass die Auffassung des Amos ohne Vorläufer sei; zwei — wenn geich vereinzelte Propheten ähnlicher Richtung hundert Jahre vor ihm zeigen doch wohl, dass monotheistische Gedanken die Besten des Volkes auch schon vorher bewegt haben. Die Gestalt Jahves muss schon im neunten Jahrhundert eine so hehre gewesen sein, dass sie — wenn auch nur für einzelne Propheten — über das Volk hinauszuwachsen begann. Uebrigens wird man sich erinnern müssen, dass auch Männer wie Amos, Hosea, Jesaia in gewissem Sinne vereinzelt blieben, und — wenn wir nicht ihre eigenen Aufzeichnungen besässen — der Monotheismus des siebenten Jahrhunderts uns vermuthlich ebenfalls wenig vorbereitet erscheinen würde. Es

1) Wellhausen, a. a. O. p. 74 f. Ähnlich Smend², p. 175, auch über Micha ben Jimla als Vorläufer des Amos. Den undogmatischen, rein praktischen Charakter des „Monotheismus“ eines Elia und Amos hebt mit Recht hervor Guthe, a. a. O. p. 195—197. Vergl. weiter Budde, a. a. O. p. 121 f.

handelt sich nicht für uns um die religiöse Durchschnittsüberzeugung des neunten und achten Jahrhunderts, sie wird Niemand im Ernst eine monotheistische nennen können, sondern um die Ideen, welche damals die edelsten Geister bewegten. Und diese Ideen müssen im neunten Jahrhundert bereits tieferen theologischen Charakter getragen haben. Amos mag zusammengefasst und abgeschlossen haben, aber zuerst angeregt hat er den Gedanken nicht, dass Jahve der einzige Gott sei, der dies Prädicat in Wahrheit verdiene.

Dafür haben wir noch einen anderen Beleg. Hundert bis fünfzig Jahre vor dem Auftreten des Amos,[1]) nach vereinzelter Annahme gleichzeitig mit ihm, jedenfalls aber unabhängig von ihm ist die Grundlage der jahvistischen Urgeschichte entstanden. (Ueber J^1 im Unterschied von J^2 siehe Wellhausen Comp.[3] p. 8 ff. Budde, Bibl. Urgeschichte p. 371 ff. Holzinger Einl. in d. Hexat. p. 138—160).

Danach hat Jahve den Himmel und die Erde gemacht, den Mann gebildet, die Thiere und das Weib ihm zur Gesellschaft geschaffen, das allen Menschen gleiche Loos des Todes nnd eines Lebens voll harter Arbeit für den Mann und voll vieler Entbehrungen und Schmerzen für das Weib über sie verhängt. Jahve hat der Vermischung zwischen Göttersöhnen und Menschen gesteuert, Jahve den gewaltigen Thurmbau von Babel verhindert, Jahve die verschiedenen Sprachen und Völker

1) Vergl. Marti[3]. p. 51 u. 76, der J etwa 850—800, E etwa 750 ansetzt, ebenso Wellhausen, Gesch. Isr. Bd. I, p. 33, 56, 371, Kuenen, H. K. O.[2] p. 241 f, Stade, a. a. O. p, 58 f. Ältere Kritiker wie Nöldeke gehen für E noch höher hinauf bis auf 900—850, ähnlich Kittel und Riehm, während sie J etwas später ansetzen, Dillmann um 750, Kittel 830—800, Riehm um 850. Driver, Einleitung in die Litteratur des A. T.s p. 131 f. Driver selbst will für J und E bis in die ersten Jahrhunderte des Königthums gehen a. a. O. p. 125 der deutschen Ausg. Mehr mit Kuenen und Wellhausen stimmt Wildeboer, Die Litteratur des A. T.s p. 79, 135 f. u. a. Cornill, Einleitung 3 u. 4 Aufl. p. 39 u. 46.

durch die Sprachverwirrung hervorgebracht.[1]) Ist danach das Urtheil des Amos noch ein Räthsel: ob ferne Aethiopen, ob Israeliten, ob Aramäer oder Assyrer, alle Völker stehen Jahve gleich nahe, Israels Vorzug ist ein Vorzug der Erwählung aber nicht der Natur.

Ich weiss wohl, dass man gegen die religionsgeschichtliche Verwerthung der Erzählungen von J^1 im obigen Sinne ein doppeltes einwendet, das ich auch nicht in seinem Gewicht verkennen will, ja dass man, falls diese Gründe nicht verfangen, gegen die Herbeiziehung des Jahvisten und des (in Bezug auf den Monotheismus mit ihm verwandten) Elohisten E^1 für Erkenntnis der voramosischen Religionsstufe noch ein besonderes Geschütz aufzufahren pflegt. Ich bin zwar fest überzeugt, dass man sich hier in einem circulus vitiosus bewegt, möchte aber weder eine gerechte Darstellung, noch eine unparteiische Würdigung dieser Gründe unterlassen.

Um die ersten beiden Gründe hervortreten zu lassen, gebe ich Smend das Wort, der Alttestamentl. Religionsgeschichte[2] p. 119 ff. sich folgendermassen vernehmen lässt: „für die Charakteristik des alten Israels und seiner Religion kommt die in der Hauptsache anderen Völkern entlehnte biblische Urgeschichte Gen. 1—11 nur in beschränktem Masse in Betracht. Das gilt namentlich von der Paradieseserzählung.“ Oder p. 120 . . . „von diesem Thema (das geschichtliche Leben der Menschheit in seinem Verhältniss zur Weltherrschaft Gottes) haben in gewissem Grade alle Culturvölker ähnlich geredet.“[2]) Ja Gunkel er-

1) Nach fast allgemeiner Annahme ist die Sintfluthgeschichte erst zur zweiten Schicht von J zu rechnen, die vielleicht um 700 vor Christus entstanden zu sein scheint, cf. die obige Litteratur.

2) Merkwürdig, dass Smend p. 122 doch wieder erklärt: „zwar seien den Hebräern erst in späterer Zeit selbst ähnliche Gedanken gekommen, wie die vom Jahvisten aus fremden Quellen entlehnte Urgeschichte sie ausdrückt . . . „aber ein Verständniss auch für solche Gedanken haben sie merkwürdig früh gehabt.“ Ein ähnlicher Widerspruch bei Marti[3], p. 130, wo das Weihegebet Salomos mit seinem Gedanken, dass Jahve die Sonne am Himmel ge-

klärt in seinem Buch über Chaos und Schöpfung, die Schöpfung sei durchaus kein specifisch israelitischer Gedanke, sondern echt heidnisch, bei den Egyptern, Griechen, Phöniciern und Babyloniern vertreten und zweifellos aus der babylonischen Kosmogonie von J entlehnt.[1]) Aehnlich urtheilen fast alle Neueren; vor allem ist man einig darin, die Urgeschichte bei der Behandlung der vorprophetischen Religionsstufe Israels als bedeutungslos für die ältere Zeit auszuscheiden.[2])

Es ist, wie im folgenden sich weiter zeigen wird, auch gewiss eine Thatsache, dass die biblische Urgeschichte ihrem allergrössten Bestand nach auf Entlehnung aus Mesopotamien beruht, und um meine nachherigen Auslassungen hier vorweg zu nehmen, glaube auch ich nicht an sehr frühe Herübernahme aus der heidnischen Mythologie. Aber wenn man wie Gunkel u. Aa. die Entlehnung und Assimilation verhältnissmässig früh oder wenn man sie wie Smend, Wellhausen, u. Aa. jedenfalls vor Amos ansetzt, hat man dann ein Recht, auf ihre religionsgeschichtliche Verwerthung zu verzichten?

Aber — es liegt doch zu Tage, sagt man, dass diese Geschichten auf die religiöse Denkweise einflusslos geblieben sind. Woher weiss man das? Weil die älteren Propheten, ein Amos an der Spitze, nicht von der Schöpfung reden?[3]) Aber wenn nach dem Urtheil der

---

schaffen, als alt bezeichnet wird, und p. 142 f., wo es über die Geschichte in Gen. 2 u. 3 heisst „Jahve als Schöpfer gedacht hatte keinen tiefgehenden Einfluss auf die Religion." Der Thurmbau von Babel wird bei Beiden so gut wie ignorirt. — Bedeutend tiefer urtheilt über diese Urgeschichten Wellhausen[3], p. 67 „Allerlei heidnische Vorstellungen und Mythen fanden Eingang, aber die Jahvereligion erwies sich mächtig genug, ihnen ihr Gepräge aufzudrücken und sie sich zu eigen zu machen."

1) Gunkel, a. a. O. p. 156—163.

2) Abgesehen von den angeführten kurzen Bemerkungen, auch Anm. 2) vor. Seite.

3) Amos 4, 13. 5, 8 f. 8, 8. 9, 5, 6. sind deutliche Interpolationen, die den Zusammenhang in beleidigender Weise sprengen, und können hier nicht in Betracht kommen.

überwältigenden Mehrheit der neueren — hierin doch gewiss ganz unbefangenen Forscher — die Geschichte vom babylonischen Thurmbau vor die Zeit des Amos fällt, ja wenn ihre Herübernahme in die israelitische Litteratur wiederum nach dem überwiegenden Votum der Kritiker innerhalb desselben kleinen Kreises (Juda) erfolgte,[1]) dem Amos angehörte, hat man dann ein Recht, die Möglichkeit zu ignoriren, Amos könne diese Erzählungen gekannt haben? Angesichts der Thatsache, dass der Prophet sein Urtheil über Jahves Beziehung zu allen Nationen, die man nennen könnte, nicht zweifelnd oder wagend, auch nicht im poetischen Ueberschwang, sondern zwar affectvoll, aber so ausspricht, als denke Jeder in Israel ebenso oder müsse wenigstens ebenso denken, erscheint mir die Behauptung von der Einflusslosigkeit der jahvistischen Vorgeschichte als ein blosser Machtspruch. Und damit vereinigt sich das Urtheil des Amos über Jahves Macht über die Natur: er trocknet die grosse Wassertiefe unter der Erde durch ein von ihm gesendetes Feuer aus, 7, 4, dem fabelhaften, von den Heiden vielfach für göttlich gehaltenen Meeresdrachen giebt er Befehle 9, 3; ist danach die Schöpfungsgeschichte für den Glauben des achten Jahrhunderts wirkungslos geblieben? Oder sind alle diese Lichtblitze monotheistischer Gedanken von der einen Erwartung des Amos ausgestrahlt, dass Israel den Assyrern nicht werde Stand halten können? Ist es nicht vielmehr umgekehrt gewesen, dass auf den verschiedensten Gebieten schon vor Amos das Licht aufblitzte, und dass der Prophet alle diese Strahlen wie in einem Brennspiegel auffing?

Aber der Schluss aus der Urgeschichte auf Monotheismus des Erzählers soll ja ein ganz verkehrter sein. Oder sind die Assyrer, Egypter, Griechen, Jnder, die eben-

1) Vergleiche die grosse Liste, die Cornill Einleitung [3] und [4] p. 42 aufgestellt hat, und Driver, a. a. O. deutsche Ausgabe p. 131. Den neuerlichen Versuch, (Oort. Theol. Tijd. 14, 122 ff. u. Aa.) Amos zu einem Nordisraeliten zu stempeln, brauche ich wohl nur als einen unglaublichen Einfall zu erwähnen, vergl. Nowack Amos § 1.

falls von der Schöpfung gesprochen haben, Monotheisten gewesen? Diese Urgeschichten sind, wo sie vorhanden sind, ein — noch nicht einmal ganz sicheres — Kennzeichen höherer Cultur, Israel hat sie von den ihm überlegenen Culturvölkern des Alterthums entlehnt, um die auch für seine historische Erkenntniss bestehende Lücke in der grauen Urzeit auszufüllen. Es verstand sich, dass dabei Jahve als Handelnder an Stelle der heidnischen Götter eingeschoben wurde. Das geschah vielleicht völlig unbewusst, vielleicht von einem eifrigen Jahvediener, der den Heidengöttern keine Stelle in israelitischen Erzählungen gönnte, aber jedenfalls, ohne sich die Consequenzen klar zu machen, die sich daraus für seine eigene Auffassung Jahves ergaben.[1]) Ist er doch im weiteren Verlauf der Volksgeschichte der Genesis der naive Particularist, für den Jahves Denken und Sinnen unmittelbar mit dem Interesse Israels zusammenfällt, wie oben beschrieben; einen abgeklärten Monotheisten wird Niemand hier erkennen können.

Ich streite nicht um dem Ausdruck „abgeklärt", wie oben schon mehrfach hervorgehoben. Es ist eine Thatsache, dass erst bei Jeremia und beim Deuteronomisten von einem reflexionsmässig auseinandergesetzten Monotheismus die Rede sein kann. Ich gebe auch sofort zu, dass es Schöpfungsmythen giebt, wie den babylonischen oder griechischen, in denen theils das mythologische, theils das pantheistisch-emanatistische Element eine solche Rolle spielen,[2]) dass man hier besser von Kosmogonie oder Kos-

1) Ähnlich sind die Ursagen vielfach von einem Volk zum anderen gewandert ohne die Gesammtauffassung der Gottheit wesentlich zu verändern. Aber man beachte wohl, dass sie dann auch durchaus innerhalb des polytheistischen Schemas bleiben, und dass sich nur der Name des neuen Gottes an Stelle des alten einschiebt.

2) Man vergleiche z. B. den Bericht des Berossus, wie ihn Gunkel a. a. O. p. 17—20 mittheilt, oder das babylonische Schöpfungsepos nach dem keilschriftlichen Text von Zimmern, mitgetheilt bei Gunkel p. 401—428, wie kann man diese, von poly-

mologie, aber nicht von „Schöpfung“ redet. Andererseits ist es unverkennbar, dass wo wirklich von Schöpfung gesprochen wird, wie in manchen Veden und egyptischen Hymnen z. B. an den Ptah,[1]) wirklich ein monotheistischer Ansatz vorhanden ist, sei es kathenotheistischer Verherr-

theistisch-pantheistischem Glauben geradezu triefenden Berichte im Ernst mit Gen. 2 u. 3 zusammenstellen? Dasselbe gilt unweigerlich von den griechischen Berichten, cf. Preller Griech. Mythologie I p. 25—36 — ganz vereinzelt an Gen. 2 erinnerndes bei Hephaistos oder Prometheus, also wieder rein mythisch. Preller p. 79.

1) So wird Ptah genannt: „der einzige nicht erzeugte Erzeuger, der Gott, der sich selbst zum Gott gemacht hat“, „der Schöpfer Himmels und der Erde, der alle Wesen geschaffen hat, der Herr der seienden und nichtseienden Wesen.“ Ähnliches wird aber auch von der Neïth gesagt, die ebenfalls als eine sehr alte Gottheit erscheint, wie Ptah, oder von Amon-Ra, resp. Osiris, der mit Ptah vielfach identificirt wurde. Wenn Chnum als Weltbaumeister erscheint, so hängt das gewiss mit der belebenden und befruchtenden Kraft der Sonne zusammen, die er eigentlich darzustellen scheint, ebenso wie Dhuti als Gott bezeichnet wird, der die Sprachen der Völker geschaffen habe, weil er ursprünglich der Gott der Schrift und der Schreiber war, cf. die Zusammenstellungen bei von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte p. 146 ff. und die dort angeführten Quellen. Um diese Aussagen und die verwandten vedischen (cf. Oldenberg, Die Religion des Veda p. 94 ff.), richtig zu beurtheilen, muss man sich gegenwärtig halten, dass es sich um Hymnen handelt, und dass die Egypter auch ihren Königen gegenüber Meister im Schmeicheln waren und dabei selbst das Burleske nicht scheuten, wozu Erman in seinem Egyptischen Leben ergötzliche Belege mittheilt. Es ist danach doch ein Unterschied zwischen der nüchternen biblischen Urgeschichte und diesen poetischen Auslassungen. Andererseits darf man diese Äusserungen auch nicht unterschätzen. Dass in Egypten eine ziemlich ausgebildete religiöse Speculation heimisch war, bezeugen die auch von v. Orelli a. a. O. p. 153 mitgetheilten Prädikate der Götter „der sich selbst erzeugende, der Vater seiner selbst, der Sohn seiner selbst“, die offenbar die göttliche Aseïtät hervorheben wollen. Und wenn wir ferner schon im 15. Jahrhundert einem Könige (Amenophis IV) begegnen, der eine radicale Reform des Cultus zu Gunsten einer einzigen Gottheit anstrebt, so ist das doch ein Beweis, dass monotheistische Ansätze in der egyptischen Religion vorhanden waren. Dass damit die starke Betonung des Schöpfungsgedankens in Zusammenhang steht, lässt sich kaum bezweifeln.

lichung im Max Müllerschen Sinne,[1]) sei es priesterlicher Speculation, der weiter verfolgt schliesslich wenigstens zu einer monarchischen Auffassung der Gottheit führen konnte, wie sie sich in der Zeusidee mehrfach ausspricht.[2]) Diese Analogieen würden also gegen Gunkel sprechen.

Am allerundenkbarsten erscheint mir eine „naive" Ersetzung des Marduk oder des Götterpantheons durch Jahve. Mindestens einen durchaus monarchischen Eindruck macht Jahve in Gen. 6,1—4, wo die ursprünglich in der heidnischen Fassung mit ihm gleichartigen „Göttersöhne" moralisch und an Machtfülle ihm total untergeordnet erscheinen.[3]) Daraus ist dann auch ein Schluss möglich auf die hebräische Urgestalt von Gen. 11,1—9. Mag Stade Recht haben mit einer polytheistischen Grundlage, die sich vor allem in der Mehrheit der Jahve umgebenden himmlischen Wesen erkennen lasse, und sich auch in manchen stark anthropomorphen Einzelzügen verrathe, jedenfalls denkt der hebräische Erzähler nicht an ein Pantheon, sondern an die Jahve untergeordneten Göttersöhne Gen. 6,1 ff. — Anthropomorph ist freilich die Besorgniss, dass den klug gewordenen Menschen, die in den Himmel kommen können, nichts mehr unmöglich sein werde, etwas wie Neid der Götter spukt nach. Aber über das Ganze ist doch ein Geist ausgegossen, der in uns den Gedanken an Neid und Schwäche dieses Gottes nicht aufkommen lässt, ein Geist, den Wellhausen einmal fein als das Geheimniss dieses Schriftstellers bezeichnet hat. Ich

---

1) Vergleiche hierüber, wie über die Inder in dieser Beziehung: v. Orelli a. a. O. p. 410—418, auch 404 f. Deussen, Geschichte der Philosophie I 1) p. 90—158.

2) Die monarchistische Auffassung des Zeus schon Ilias 8, 13—27, nach Preller, a. a. O. p. 83; weitere Beispiele, vor allem die dem Elohisten entsprechende Bezeichnung als Gott schlechthin (θεός, ὁ θεός) ebenda p. 84 f.

3) Siehe die Commentare zur Genesis, ferner Wellhausen, Compos.[3] p. 307 ff. Budde, Urgeschichte p. 1—46. Stade, Z. A. T. W. 1895 p. 157 ff. über den babylon. Thurmbau und seine heidnische Grundlage.

denke, das Geheimniss liegt in seinem Gottesbegriff, dieser Jahve war für ihn der einzig anbetungswürdige Gott, neben dem kein anderer in Betracht kam, darum konnte er ihn auch als solchen schildern. Dann aber hat er mit dem Vollbewusstsein dessen, was er that, die Elohîm oder Nebengötter aus dieser Erzählung eliminirt.

Die beiden Argumente, welche verbieten wollen, diese Berichte für die Religionsgeschichte Israels heranzuziehen, sind damit widerlegt. Die Erzählungen sind zwar heidnischen Ursprungs, aber dennoch für monotheistische Ansätze im neunten Jahrhundert bedeutsam, und sie sind nicht ohne Wirkungen auf ihre Zeit geblieben, sondern haben zur Erweiterung des religiösen Geschichtskreises Israels in ihrer Zeit nicht unerheblich beigetragen.[1])

Aber noch ein Einwand muss dabei berücksichtigt werden. Und seine Besprechung unternehme ich um so lieber, als es sich hier meiner Meinung nach um eine nicht ganz unbedenkliche Operation handelt, die eine gewisse Unklarheit im Gefolge hat. Das ist der „prophetische Charakter" der pentateuchischen Quellen J und E. Sie werden einerseits zwar für die vorprophetische Religion Israels als klassische Zeugen angeführt mit ihrer „unbefangenen" Schätzung der alten Heiligthümer,[2]) ihrer Altäre,

1) Ich verweise hier nochmals auf die schöne Stelle aus Wellhausen[3] p. 67, oben p. 34, die unumwunden die Assimilationskraft der älteren Religion hervorhebt, die sich die Urgeschichte zu eigen zu machen verstand, und kann es mir nicht versagen, aus Smends vorsichtiger Charakteristik der vorprophetischen Religion p. 112 f. noch folgende Worte hierherzusetzen: „Allwaltend war Jahve, Israel sah sein Walten überall, wo es interessirt war. . . . Er gebot über Sonne, Mond und Sterne (Jos. 10, 12 ff., Jud. 5,20), er liess die Winde wehen Ex. 14, 21, er liess es donnern, blitzen und regnen und verschloss den Himmel, wenn es ihm beliebte I Reg. 17, 18 . . . . Am Ende hatte er auch die Sonne am Himmel wie die Erde und alles, was auf ihr war, gemacht, Gen. 2, 4 ff. 1 Reg 8, 12 LXX." Sehr richtig auch Guthe, a. a. O. p. 156—158.

2) Vergl. Wellhausen. Gesch. Israels I p. 33 „Es ist undenkbar, dass Amos und Hosea oder ein ähnlich gesonnener Mann sich mit so theilnehmender Liebe und gläubiger Ehrfurcht in Ge-

ihrer „grünen Bäume“, ihrer Malsteine, (wenigstens der von Bethel wird, auf einen Patriarchen zurückgeführt, mit besonderer Heiligkeit umgeben gedacht). Besonders zeuge auch der particularistische Charakter der Gottesidee für diese ältere Religionsstufe. Andererseits bemerkt man wieder in ihnen Anzeichen einer Religiosität, welche über die naive Volksauffassung hinausführen, unter denen neben dem Monotheismus[1]) die Bildlosigkeit der Gottesverehrung, die sittliche Gottesidee, die Freiheit von eigentlich mythischem Wesen hervortreten.

---

schichten versenken konnte, die nur dazu dienten, dem bestehenden Gottesdienst, wie ihn das Volk auf den Höhen Isaaks als seine heiligste Angelegenheit trieb, noch mehr Nimbus und grösseres Ansehen zu verleihen“ . . . . „J u. E gehören augenscheinlich der vorprophetischen Periode an, eine spätere Bearbeitung der Erzählung im prophetischen Sinn hat das Wesen ihres Kerns nicht geändert.“ Ebenso p. 371 „Der Stoff von J u. E ist durchaus vorprophetisch . . . . Der prophetische Anstrich, den die jehovistische Sage grösstentheils erst durch die letzte und vorletzte Bearbeitung bekommen hat, darf nicht als ihr Wesen angesehen werden, wiewohl man dies allgemein thut“ . . . . „Die Quelle nun, die von der Einwirkung des specifischen Prophetismus, den wir von Amos ab verfolgen können, am wenigsten merken lässt, ist der Jahvist“ . . . . „Die zweite Quelle E lässt eine fortgeschrittenere und grundsätzlichere Religiosität erkennen, sie ist mindestens prophetisch angehaucht.“ p. 374 „Die Entstehung der volksthümlichen Erzählungen über die Vorgeschichte fällt in die vorassyrische Periode der Königszeit.“ Ebenso rechnet Kuenen H. K. O.[2] p. 235 f. die Urgeschichte von J[1] bestimmt zu den von Amos unabhängigen Stücken. In demselben Sinn spricht sich Stade ausführlich a. a. O. p. 547 f. über die vorprophetische Abkunft des Geschichtsstoffes von J und E aus, vergl. auch p. 58 u. 59, wo er E 750 ansetzt, „aber kaum viel später, da sonst eine stärkere Einwirkung der prophetischen Ideen zu erwarten wäre“. Nach Marti, a. a. O. p. 52 „ist der Jahvist vorprophetisch und bietet die alte Volksüberlieferung noch ungebrochen“; cf. noch Wellhausen, p. 375.

1) Vergl. die vorige Anmerkung, in der besonders die prophetische Färbung der Darstellung von E hervorgehoben ist Kuenen hat sich a. a. O. ausführlich um die Constatirung derjenigen Stücke in E bemüht, in denen nach seiner Ueberzeugung die prophetischen Ideen vertreten sind. So erklärt er p. 237 f. Ex 3, 1—15

Es versteht sich, dass gegen den Versuch derartiger Scheidung zwischen ursprünglichem Quellenbestand und prophetischer Bearbeitung an sich nichts einzuwenden ist. Es muss zugegeben werden, dass der Stoff von J und E litterarisch betrachtet kein einheitlicher ist, und dass die Grenze nach unten für den definitiven Abschluss dieser Schriften eine fliessende bleibt, sofern Bereicherungen von „prophetischer" Hand nicht ausgeschlossen werden können.

Aber zwischen dem quellenmäsigen Stoff und solchen Zuthaten und Ueberarbeituugen muss immerhin eine klare Sonderung aufrechterhalten werden. Nur da kann man m. E. Bereicherungen anerkennen, wo entweder der vorhandene Zusammenhang durch eingelegte Stücke total gesprengt wird (wie es z. B. durch die Sintfluthgeschichte im Jahvisten geschieht) oder wo so deutlich Widersprüche gegen die Grundrichtung des Urstoffes hervortreten, dass die Einheitlichkeit der theologischen Auffassung zerstört wird. Das ist aber bei der an den Monotheismus anklingenden Bezeichnung Jahves als „des Gottes" κατ' ἐξοχήν in E nicht der Fall, da diese nur die höchste Steigerung der nationalen Gottesidee zu bedeuten braucht und um so weniger auf eine Einwirkung des Amos zurückgeführt werden muss, als sie mit einem ausserordentlich kräftigen Nationalgefühl dieses Schriftstellers (wie allgemein zugestanden) Hand in Hand geht. Das Hauptkriterium einer Einwirkung der specifisch prophetischen Ideen des achten Jahrhunderts würde umgekehrt in einer Betonung des Gerichtsgedankens zu suchen sein, wie er etwa in der Sintfluthgeschichte oder in der Erzählung von den Folgen des Abfalls zum goldenen Kalb hervortritt, Ex. 32 und 33. Diese Episoden als nachprophetisch resp. prophetisch zu bezeichnen, würde also auch aus diesem Grunde wohlberechtigt sein.

---

die göttliche Offenbarung des Jahvenamens an Mose, welche den vorgängigen Gebrauch von hāelohîm (ὁ θεὸς oder θεὸς) für Jahve rechtfertigt, für prophetisch, ebenso den moralischen Dekalog Ex. 20, 1—17, das Rechtsbuch Ex. 20, 23–23 fin.

Und hier ist wohl der Ort, hervorzuheben, was nachher noch genauer ausgeführt werden soll, dass wenigstens von diesem Kennzeichen prophetischer Bearbeitung die Erzählungen über den Sinaibund in Ex. 24 und Ex. 34 nicht betroffen werden, obgleich sie doch nach der oben dargelegten neueren Auffassung der religiösen Entwicklung Israels lediglich auf dem Gedanken des assyrischen Strafgerichts beruhen sollen. Dass in ihnen der Gedanke an eine mögliche Lösung des zwischen Jahve und Israel begründeten Verhältnisses nicht hervortritt, hat auch Smend hervorgehoben; Steuernagel ist dem Alter der Bundeserzählung von Ex. 24 sehr günstig, und Kuenen erklärt, wenn er auch Ueberarbeitungen des Textes weder in Ex. 24 noch in Ex. 34 ausschliesst, doch die Bundesbestimmungen Ex. 34 als Bestandteile einer Erzählung über die Grundlegung von Israels Volksbestand für wahrscheinlich sehr alt.[1])

Wir blicken zurück: Wir haben die Thatsache constatiren dürfen, dass auch nach dem Urtheil der schärfsten neueren Kritiker Amos im Nord- und Südreich Vorläufer gehabt hat. Dabei sehen wir, um nur absolut sichere und allseitig zugestandene Thatsachen anzuführen, von dem Monotheismus der Pentateuchquelle E ab, obgleich sich dem האלהים derselben das ὁ θεός für Zeus an die Seite stellen liesse. — Sicher ist, dass vor Amos Propheten und Schriftsteller aufgetreten sind, die man zwar ebensowenig wie ihn als abgeklärte Monotheisten bezeichnen kann, deren Gottesvorstellung aber die unverkennbarsten Ansätze zum Monotheismus zeigt. Um die Gottesidee des Amos zu verstehen, ist die genaue Beachtung nicht nur der alten Volksreligion und seiner Zeit, sondern vor allem seiner Vorläufer von Nöthen.

Das ist der einfache religionsgeschichtliche Thatbestand, an dem man doch nicht mit der Gering-

1) Smend, a. a. O. p. 298. Steuernagel, Stud. u. Krit. 1899. p. 337 ff. Kuenen, Hist. krit. Onderz.[2] p. 237 u. 253, seine besonderen Gedanken über Ex. 24 kann ich hier nicht weiter darlegen.

schätzung vorübergehen darf, wie man in fast allen neueren Werken über die alttestamentliche Religionsgeschichte zu thun pflegt. Eine Ausnahme z. B. H. Schultz A. T. l. Theol.[4] 159—167.

Ich kann mir dieses Ignorieren solcher unleugbaren Thatsachen nur aus einer Art Hypnose erklären. Sonst gilt es und zwar mit vollem Recht als ein Axiom der neueren Wissenschaft, dass der Gang der Geschichte keine Sprünge mache, dass der Historiker überall die feinen Verbindungslinien zwischen den Erscheinungen aufzusuchen, den Wurzeln der Thatsachen nachzuspüren habe. Aber in Bezug auf den Monotheismus des Amos glaubt jeder neuere Historiker sich dieser Hauptpflicht entschlagen zu können, ja zu sollen, so unglaublich es erscheinen mag. Und die gegebenen Erklärungen sind so ungenügend, dass ihnen gegenüber Robertsons Ausführungen a. a. O. deutsche Ausgabe p. 223—235 augenscheinlich ein gewisses Gewicht erhalten. Daher, wie wir sahen, Smend und Marti besser keine Erklärung versucht haben. Besonders scharf ist auch von Wellhausen in jener glänzenden Stelle[1]) der Contrast zwischen Amos und seinen Vorgängern hervorgehoben worden. Aber so ästhetisch effectvoll seine Darstellung auch ist, und so fascinierend sie auch wirkt (ähnlich wie die Baursche Gegenüberstellung der Urapostel und des Paulus), so hat Wellhausen selbst in seiner strengen Wahrhaftigkeit durch anderweitige directe Fingerzeige z. B. auf den keimenden Monotheismus des Elia, (cf. oben), dafür gesorgt, diese bestechende Antithese auf ihr richtiges Mass zurückzuführen. Freilich hat das nicht gehindert, dass der grösste Theil der neueren Geschichtsschreiber Israels wie verzaubert auf den Hirten von Tekoa in der scharfen Wellhausenschen Beleuchtung starrt und darüber ganz vergisst, nach wirklichen Erklärungsgründen für die Theologie dieses Mannes in der Geschichte zu suchen. Aber auch, wenn wir wissen, dass er Vorläufer hatte, dürfen wir uns dabei nicht beruhigen. Die historische Unter-

1) Siehe oben Seite 17 u. 18.

suchung drängt weiter. Und wenn es auch nur ein Versuch wäre, aber wenigstens der Versuch muss gemacht werden, festzustellen, wie man im neunten Jahrhundert in Israel auf monotheistische Gedanken kam. Giebt es dafür noch irgend welche erkennbaren Gründe?

Es scheint mir, dass sie zu finden sind, wenn man das Gebiet beachtet, auf dem wir diese Thatsache zuerst constatiren können. Das ist die Urgeschichte der Menschheit, die Erzählungen von der Schöpfung, dem Sündenfall, den ersten Beschäftigungen der Urväter, dem Turmbau zu Babel, der Sprachenverwirrung. Es würde zu weit führen, wollte ich ausführlich das Woher, Wann etc. dieser Erzählungen mit allen seinen controversen Fragen erörtern. Ich begnüge mich, die m. E. sicheren Resultate mitzutheilen, die zum grössten Theile allgemeiner anerkannt sind. Es ist klar, dass diese Berichte nur in einem Culturvolk entstanden sein können. Sie setzen den Uebergang der Menschen zum Ackerbau und zur Städtegründung voraus, ihre Zerspaltung in sich einander nicht mehr verstehende Völker und suchen Antwort auf die Frage: woher das alles? Woher aber auch die Uebel, woher die Sünde? Davon, dass sie in Egypten heimisch gewesen seien, haben wir nicht die geringste Spur, dagegen weist alles in ihnen auf den Osten, und ihre letzten Berichte gehen ganz ersichtlich auf Mesopotamien, wenn auch die Erzählung vom Thurmbau dort bis jetzt nicht nachgewiesen ist. Sicher bleibt doch, dass sie an ein gewaltiges aber in Trümmern liegendes Bauwerk in Babel sich anschliesst.

Die Annahme, dass Israel die Urgeschichte aus seiner mesopotamischen Heimath mitgebracht und dann Jahrhunderte lang in der Wüste lediglich von Mund zu Mund weiter überliefert habe, stösst aus verschiedenen Gründen auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Dagegen wissen wir, dass mit babylonischer Schrift auch babylonische Cultur um die Mitte des zweiten Jahrtausends in Palästina verbreitet war, durch den berühmten Fund von Tell-el-

Amarna[1]). Es ist demnach die nächstliegende Annahme, dass die aus der Wüstenabgeschiedenheit nach Kanaan einwandernden Israeliten mit der Cultur überhaupt auch diese Erzählungen von den Kanaanitern übernahmen.[2]) Nun ist aber Israel zunächst gegen diese Cultur spröde und ablehnend aufgetreten, ganze Theile des Volkes blieben sogar in Opposition gegen die Cultur der alten Nomadensitte treu.

Erst mit der Zeit wird höheres Causalitätsbedürfniss in ihnen erwacht sein, so dass sie im Stande waren, diese Urberichte in ihrer Bedeutung zu verstehen und sich anzueignen. Damit kommen wir in die Königszeit hinein, besonders wird die Regierung des Salomo durch die intensive Berührung mit tyrischer Kunst, Sitte und Religion und die damalige weite Ausbreitung des Reiches nach Mesopotamien hin zu einer intensiven Auseinandersetzung mit jenen fremdländischen Bildungselementen geführt haben.

Und — wenn auch das fremdländische Wesen vielfach die Reinheit und Einfachheit der Jahvereligion gefährdete, so hatte es andererseits das Verdienst, bisher noch nicht erörterte Fragen in den geistigen Führern Israels anzuregen. Man löste sie, indem man das assimilationsfähige aus jenen Mythologieen herübernahm, alles pantheistische Beiwerk ausschied und den Gott Israels zum Herrn der Welt proclamirte. Das mag ja zunächst noch nicht mit dem Bewusstsein aller daraus fliessenden Consequenzen geschehen sein, die Urgeschichte ist mehr theoretischer als praktischer Natur, aber bestehen bleibt doch, dass nicht erst zur Zeit des Amos der Begriff der Welt in den religiösen Gesichtskreis Israels trat, wie Wellhausen meint.

---

1) Vergl. hierüber den von H. Winckler herausgegebenen und übersetzten Text in Schrader, keilinschriftl. Bibliothek Band V. Cornill, Geschichte des V. I. p. 27—30. Budde, Die Religion des Volkes I. p. 3 ff. Benzinger, Archäologie p. 67, 279. Gunkel, a. a. O. p. 150 ff.

2) Vergl. Benzinger Archäologie p. 111. Anm. 1) Gunkel, a. a. O. p. 149 ff.

Genauer betrachtet ist aber hiermit die Frage nur zurückgeschoben. Es entsteht doch von Neuem das Problem: woher kam es, dass der Gott Israels im Stande war, die religiösen Elemente aus anderen Culturen an sich zu ziehen und sich zu eigen zu machen? Wäre er nur ein unbedeutender Stammesgott gewesen, so hätte es näher gelegen, dass ihn die phönicischen oder mesopotamischen Götter verschlungen oder ihm nur eine untergeordnete Existenz — etwa als Kriegsgott Israels oder in einer besonderen Stellung gelassen hätten. Dass er über diese Götter hinauswuchs, muss in seiner Eigenart begründet gewesen sein, die er schon besass, ehe er in den Kampf mit jenen fremden Culturelementen eintrat.[1]) Anderenfalls müsste man den schliesslichen Ausgang jener Auseinandersetzung Israels mit den Weltvölkern auf einen blossen Zufall zurückführen. Nun weiss Israel vor der Königszeit nur von einem gewaltigen religiösen Helden, der seiner religiösen Eigenart ihren Stempel aufgeprägt hat, das ist Moses. Und man darf wohl fragen: sollte — wenn ein andrer nach Moses in den Gott Israels die Kraft zur Ueberwindung der anderen Götter gelegt hatte, dieser hochwichtige Name gänzlich aus der Geschichte verschwunden sein?[2])

---

1) Sehr schön hat Wellhausen dies in der p. 34 Anm. citirten Stelle hervorgehoben: „allerlei fremde Vorstellungen fanden Eingang, aber die Jahvereligion erwies sich mächtig genug, ihnen ihr Gepräge aufzudrücken und sie sich zu eigen zu machen.“ Guthe, a. a. O. p. 156–158.

2) Im Grunde stimmen hier auch alle Neueren mit leichten Modifikationen zusammen, wie die Zusammenstellungen der Anmm. z. p. 26f. beweisen. Von einer Persönlichkeit nach Moses, die gleich machtvoll und eingreifend wie er auf die Gestaltung der Religion Israels gewirkt habe, wissen sie Alle nicht zu berichten. Nur dass man den Ausgangspunkt verschieden definirt. Ich glaube, dass Marti und Budde mit Recht (übrigens in den Spuren Wellhausens) auf „die geistige Persönlichkeit Jahves“ (Marti p. 63) im Unterschied von einer Naturgottheit Werth gelegt haben, Budde hebt, cf. oben Anm. 2) p. 26, besonders die gegenseitige Freiheit hervor, in der Jahve und Israel durch Mose zusammenkamen. In der obigen Auseinandersetzung habe ich auf die sittliche Gottesidee weniger Werth gelegt,

Demnach muss in der Religion des Mose bereits der Keim gelegen haben — mag man ihn sich auch noch so verborgen und unausgesprochen denken —, der allmählich wachsend und erstarkend endlich den mächtigen Baum hervorbrachte, unter dessen Zweigen die gesammte Völkerwelt, ja Himmel und Erde sich bergen konnten. Die Einzigartigkeit des Gottes Israels aber war für das Israel der mosaischen Zeit durch die Niederwerfung der egyptischen Macht gegeben. Gerade weil man damals die Existenz anderer Götter nicht bestritt, wie wir aus einer Fülle von Zeugnissen jener älteren Tage wissen, gerade weil damals die Kämpfe der Völker zugleich als die Kämpfe ihrer Götter aufgefasst werden, gerade deswegen musste für den kleinen Nomadenstamm sein Gott sich zu gewaltiger Höhe erheben. Sie kannten nichts mächtigeres auf Erden als das uralte Egypten, das seit Jahrtausenden durch die Hand seiner Götter gestützt war. Ihre hochragenden Pyramiden waren für sie der Inbegriff aller Erhabenheit und Kraft, sie konnten nur von Machtwesen geschützt und gehalten sein, denen eine geradezu unermessliche Kraftfülle zur Verfügung stand. Und diesen ungeheuerlichen Gewalten hatte Mose in der Kraft Jahves getrotzt. Wer vermochte diesem Gott zu widerstehen? Ihm war schlechterdings kein Ding unmöglich. Und blickte man nach der Einnahme des heil. Landes und nach der Niederwerfung der Völker und Nachbarn Palästinas auf das Gewonnene zurück, so hatte der Glaube des Volkes eine erneute grossartige Unterstützung gefunden. In Jahves Kraft hatte man so manchem Angriff siegreich widerstanden, gegen manches feindliche Volk selbst die Waffen getragen — immer wieder heisst es daher in den alten Liedern: wer ist wie Jahve unter den Göttern? Die Rosse und Reiter Egyttens warf er ins Meer — noch grösseres ist von ihm zu er-

---

so scharf diese auch nach den schönen Ausführungen Wellhausens bei Elia und Amos hervortritt. Denn für die Ausweitung der Gottesidee ist doch wohl zunächst der Begriff der Macht entscheidend, falls diese nicht als Willkür aufgefasst wird.

warten. Stellt man sich vor, dass das Volk mit diesem Bewusstsein aus der Regierung des David in diejenige des Salomo hinüberging, so wird es verständlich werden, dass ihm nun auch das grössere gelang: die innere Aneignung und Assimilirung der ihm bis dahin unbekannten Mächte überlegner heidnischer Theosophie.

Wir brauchen also nicht in ungeschichtlicher Weise Mose zum Monotheisten zu stempeln,[1]) wir können allen den sicher bezeugten Thatsachen der älteren Geschichte mit voller Klarheit ins Auge sehen und brauchen sie nicht zu vertuschen und wegzuleugnen. Wir müssen nur das Eine festhalten, was — wie am Eingang unserer Untersuchung bemerkt — die moderne Forschung mit wenigen Ausnahmen stehen und gelten lässt, nämlich die siegreiche Ausführung Israels aus Egypten, so ist dadurch der Glaube Israels an die einzigartige Macht Jahves erklärt und damit derjenige Punkt in dem Glauben des Mose gegeben, der die Ueberzeugung der ältesten Pentateuchquellen und den Monotheismus des Amos zu ermöglichen im Stande ist.

Wir blicken zurück. In doppelter Beziehung hat sich die Religion Israels über diejenige seiner Nachbarvölker schon in der vorköniglichen Zeit erhoben: 1. Sie ging auf eine positive Gründung zurück und schloss dadurch ein rein natürliches Verhältniss zwischen Israel und seinem Gott aus, und 2. schon in der ältesten Zeit umfasste das Volk seinen Gott im Glauben als ein Wesen von unbegrenzter Machtfülle. Aehnlich Dillm. A. T. 1. Theol. p. 109f.

Damit sind die wichtigeren Momente allgemeiner Natur bereits entkräftet, die gegen den Sinaibund angeführt wurden, besonders wenn hinzugefügt wird, dass die meisten Neueren, wenn auch vielfach mit allerlei Clauseln, anerkennen, dass Jahve schon in der älteren Zeit als Pfleger und Patron des Rechts und der Gerechtigkeit in seinem Volke anerkannt war.[2])

Aber was helfen solche allgemeine Gründe für und

1) So noch Riehm Theol. d. A. T. p. 58ff.

2) Vergl. oben p. 27 Anm. 2).

gegen den Sinaibund, sagt man uns, bei der schlechten Bezeugung der Thatsache! Sehen wir von den Pentateuchberichten ab, so ist in den vorprophetischen historischen Büchern nur eine Stelle zu finden, wo des Sinaibundes gedacht sein könnte, nämlich I. Kön. 19, 10, 14, wo Elia, durch den Kampf gegen Ahab und Isebel auf das äusserste gebracht, am Horeb dem Jahve klagt: Die Kinder Israel haben deinen Bund verlassen und deine Propheten gemordet, und ich bin allein entronnen.[1]) Auch die vorexilischen Prophetenschriften erwähnen den Sinaibund nicht, nur bei Jeremia spielt der Bund eine grosse Rolle, damit kommen wir schon in die Zeit, wo die Bundesidee allgemein anerkannt war, und sich auf dem Wege des oben beschriebenen Processes in die Thatsache umgesetzt hatte.[2]) Wenn dem gegenüber bei Hosea an zwei Stellen, nämlich 6, 7 und 8, 1 von dem Bunde die Rede ist, den das Volk übertreten hat, so soll die erstere Stelle beweisen, dass Hosea durchaus nicht an den bekannten Sinaibund denkt. Wellhausen betont, dass hier die Israeliten in ihrem Verhalten gegen Jahve nur verglichen würden mit Menschen, die einen Bund übertreten, folglich liege keine wirkliche Bundesübertretung in Bezug auf Jahve vor, d. h. der Prophet

---

1) Hier ist allerdings nach LXX die Lesart zweifelhaft, die in v. 10 statt „deinen Bund" vielmehr „dich" gelesen haben und auch z. Th. zu v. 14 diesen Text bieten. Daher Smend[2] p. 299 Anm. 2) und Benzinger Commentar das Berîth streichen wollen. Man wird zugeben müssen, dass das Fehlen in LXX verdächtig ist, und dass in den hebräischen Text sich der spätere (jeremianische) Sprachgebrauch leicht einschleichen konnte. Auf diese Stellen ist also zu verzichten.

2) Ein besonderes Gewicht wird von den Neueren dem Bunde beigemessen, den König Josia nach II Reg. 23, 1–3 mit dem Volke schloss, dem Gesetze nachleben zu wollen. „Dieser feierliche und folgenschwere Act", sagt Wellhausen, Gesch. Isr. I p. 435 Anm. „scheint die Bundesidee in den Mittelpunkt der religiösen Reflexion gerückt zu haben; das post hoc wird als propter hoc gedeutet werden dürfen, obwohl die Berîth auf das Deuternomium eigentlich mehr vor Jahve als mit Jahve geschlossen wurde." Ebenso Smend[2] p. 299.

kenne kein Bundesverhältniss zwischen Gott und dem Volke. Danach sei die andere Stelle entweder unecht oder anders auszulegen, vergl. unten.[1])

Zugeben muss Wellhausen ja, dass bei Hosea das Verhältniss zwischen Jahve und dem Volke als eine Ehe dargestellt werde, und dass dies Bild auf den Bundesgedanken führen könne, (vergl. z. B. Mal. 2, 13 „das Weib deines Bundes"). Andererseits sei diese Vorstellung dem Propheten nach C. 1—3 augenscheinlich lediglich durch seine persönlichen Erfahrungen, aber nicht durch den Sinaibund nahegelegt, denn an seinem eigenen Schmerz über die Untreue seines Weibes habe er den göttlichen Ingrimm und doch wieder die göttliche Liebe gegen die Sünder erkannt. Aber wie weit entfernt er trotzdem davon gewesen sei, das Verhältniss Gottes und Israels unter den Bundesgedanken zu stellen, gehe deutlich aus C. 2, 18—22 hervor.

Denn gerade in diesem schönen und feierlichen Abschnitt, wo der Ausdruck des Treubundes nach unserem Gefühl recht nahe gelegen hätte, komme zwar auch das Wort ברית vor, aber der Prophet verheisse, dass Gott mit den reissenden Thieren einen Bund zu Gunsten des Volkes machen werde. Wie könne also für ihn ברית jenen allerhöchsten religiösen Sinn gehabt haben! Wie könne er darunter das Verhältniss zwischen Jahve und Israel ver-

---

1) Vergl. Wellhausen, a. a. O. p. 434 f. In den kleinen Propheten, Skizzen V hat Wellhausen dann — ob nach meiner Bemerkung in meinen Beiträgen zur Jesaiakritik 209 Anm. (?) — doch erkannt, dass das „wie Menschen" 6, 7 unerträglich ist und wegen des folgenden „dort" in eine Localität (ich schlage Rama oder Dan vor) verwandelt werden muss. Dann aber fällt seine obige Bemerkung über die Vergleichung Israels mit Bundbrüchigen dahin, und 8, 1 ist nicht unecht — wie er es auch nicht gestrichen hat. Nowack z. d. St. schliesst sich zwar an meine und Oorts Idee an, der באדמה „im Lande" lesen will, erlaubt sich aber trotzdem an beiden Stellen die Bundesübertretung zu streichen. Smend sagt a. a. O. über beide Stellen nur, dass sie Berîth im Sinne von „Gesetz" brauchen, vergl. unten.

stehen, wenn er bei einem Gottesbunde für die messianische Zeit an nichts anderes denke, als an die wilden Thiere, denen Gott das Rauben und Zerfleischen verbieten werde.

Die Besprechung dieser gewiss äusserst scharfsinnigen Einwendungen ist dadurch einigermassen erleichtert, dass, wie Anm. p. 50 beweist, Wellhausen bis zur sicheren Athetirung der beiden vom Bund redenden Stellen nicht fortschreiten will, und dass für beide die Bedeutung „Bund" dem Worte ברית jedenfalls nicht abgesprochen werden kann. Ob sie an den Sinaibund denken, darüber wird unten weiter zu verhandeln sein, es hängt das wesentlich davon ab, ob die Bekanntschaft Hoseas mit den Berichten über den Bundesschluss vorausgesetzt werden kann oder nicht. Gegen den zweiten Einwand wird jedenfalls der Zusammenhang der Schrift Hoseas nicht unbedeutend ins Gewicht fallen. Denn die Auffassung der Ehe, von der Hosea ausgeht und die er dem Volke theils zur Beschämung theils zum Troste auf das stärkste betont, ist jedenfalls die eines Bundes der Treue und gegenseitigen Hingabe. Kann man, wo die Sache so deutlich vorhanden ist,[1]) Gewicht auf das Fehlen des Ausdrucks legen? Vielleicht liegt hier ein blosser Zufall vor, wahrscheinlicher wohl, dass der Ausdruck Bund damals bei Eheschliessungen nicht angewendet zu werden

1) Das hat auch Wellhausen nicht geleugnet, vielmehr Prol.[2] p. 443 von Hosea gesagt: er habe zwar den Namen Berîth nicht, „im Uebrigen aber der Sache den schärfsten Ausdruck verliehen durch sein Bild von der Ehe." Sicher verkehrt deutet Krätzschmar p. 114 diese Uebereinstimmung zwischen dem Bundesverhältniss und der Ehe darauf, dass „das Endziel bei beiden die Unlösbarkeit der Beziehungen Jahves zu Israel bildet." Denn die Ehe ist im Orient bekanntlich sehr leicht lösbar, und die Unlösbarkeit des Verhältnisses Jahves zu Israel ruht bei Hosea nicht in der Institution, sondern in Jahves persönlicher Stellung zum Volke. Das Tertium comparationis liegt vielmehr — offenbar auch nach Wellhausens Meinung darin, dass die Ehe kein natürlich gegebenes Verhältniss ist, in das der Mensch gleichsam hineingeboren wird, sondern ein geschichtlich gewordenes resp. willkürlich angeknüpftes und dass es eine Wechselbeziehung gegenseitiger Verpflichtungen begründet.

pflegte und darum von dem Propheten nicht gebraucht worden ist, der sich, wie der mehrmals vorkommende Ausdruck „erkaufen“ beweist, naturgemäss an die damalige Ehesitte und ihre Terminologie hielt. Gewiss ergiebt sich daraus, dass Wellhausen richtig beobachtet hat, dass für Hosea und die religiöse Sprache seiner Zeit die Bundesvorstellung noch keinen so fest geprägten Charakter trug, wie etwa für Jeremia, Ezechiel, Deuterojesaia und andere exilische resp. nachexilische Schriftsteller, die בְּרִית fast stets brauchen, wo sie von dem Verhältniss Jahves zu seinem Volke reden. Aber — dass Hosea בְּרִית an der angeführten Stelle nicht von der Wiederanknüpfung des Verhältnisses zwischen Jahve und dem Volke braucht, liesse sich — unter Voraussetzung seiner Bekanntschaft mit dem Sinaibund — auch daraus erklären, dass ihm eine formelle Wiederholung dieses Bundesschlusses nicht möglich erschien. Damit will ich Krätzschmar nicht Recht gegeben haben, der überhaupt leugnen will, dass Hosea eine völlige Auflösung des Ehebundes zwischen Gott und Volk in Aussicht genommen habe.[1]) Das heisst Cap. 3 zu einseitig bevorzugen. Vielmehr wies, was weiter unten zu erläutern sein wird, dieser Bundesschluss so concrete historische Züge auf, er gehörte so ganz in den geschichtlichen Zusammenhang, der ihn hervorbrachte, dass auch keiner der späteren Propheten, die von einem neuen Bund weissagen, dabei an eine Wiederholung des Sinaibundes dachte.

So wird man Wellhausen zugeben müssen, dass Berîth für Hosea nicht Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel geworden ist, sofern dieses alle Beziehungen der gegenseitigen Gemeinschaft umfasst. Vielmehr denkt Hosea bei jenem Worte zunächst an den Act des Bundesschlusses und die dadurch begründete Verpflichtung des Volkes zum Dienst Jahves. Und auch deswegen, weil für ihn „der Bund“ Jahves hauptsächlich

1) Krätzschmar, a. a. O. p. 114. Uebrigens ist die Sachlage, besonders nach ihrer psychologischen Seite, von Krätzschmar auf p. 112 f. richtig dargestellt.

eine fordernde Macht ist, musste ihm das Wort für die Wiederanknüpfung der Gemeinschaft als ungeeignete Bezeichnung erscheinen. Das Gemüth, das Ethos und Pathos würde für seine Auffassung vom Bunde nicht auf seine Rechnung gekommen sein, und das sind gerade die Elemente, die sonst bei Hosea den Ton angeben. Verkehrt hat Krätzschmar a. a. O. p. 114 aus dem Thatbestand des Hosea die Folgerung gezogen, dass Hosea „die Bundesidee überhaupt nicht gekannt" habe, wenigstens wäre genauer zu sagen gewesen, was in diesem Fall unter Bundesidee zu verstehen sei.

Demnach würde sich die Frage wesentlich dahin zuspitzen: kann Hosea einen geschichtlichen Bericht über den Bundesschluss am Sinai gekannt haben? Zu ihrer Entscheidung bietet sich ein doppeltes Kriterium. Einmal eine allgemeine Erörterung über den Gebrauch des Wortes Berîth in der Zeit des Hosea resp. im A. T. überhaupt und zweitens die Beantwortung der Frage, ob es vorprophetische Bundesschlussberichte gegeben hat resp. giebt.

Was die erste Frage anlangt, so hat Wellhausen, gefolgt von einer grossen Zahl neuerer Forscher, die Meinung aufgestellt, ברית beziehe sich durchaus nicht immer auf einen förmlichen und feierlichen Bundesschluss, es bedeute in einer grossen Zahl von Stellen weiter nichts als Vorschrift, Befehl. So in den angeführten Aussprüchen aus Hosea, wo von den Bundes- d. h. Gesetzübertretungen des Volkes die Rede sei, auch der Bund Gottes mit den wilden Thieren sei von einem Befehl Gottes an sie zu verstehen, der Israel vor ihnen sichere. Derselbe Sprachgebrauch sei vollkommen deutlich durch Deut. 33, 9, den Segen Mosis, der von den Leviten rühme, sie bewahren Jahves Wort und hüten seinen Bund. Die Zusammenstellung des „Wortes" mit dem „Bunde" und das „Bewahren" d. h. Beobachten des Wortes führe unwiderleglich auf den Begriff „Vorschrift, Befehl." Und da es sich hier augenscheinlich nur um Satzungen für die Priester handelt, die in einem für das Volk bestimmten

Sinaibunde nicht wahrscheinlich und auch nicht überliefert sind, so wird man hier an Specialvorschriften für Levi zu denken haben, deren auch Mal. 2 bei seiner Erwähnung des Levibundes zu gedenken scheint, ohne doch dieselbe Terminologie zu brauchen.[1])

Aber wie kommt ברית so allgemein zur Bedeutung „Vorschrift, Gesetz?" Darauf sind verschiedene Antworten gegeben, am plausibelsten dürfte die Wellhausensche Erklärung sein, die auf einer umfassenden Beobachtung des semitischen Rechtslebens, auch der religiösen Sitte des Semitismus beruht. Dem semitischen Alterthum fehle wie unser moderner Staatsbegriff überhaupt, so auch die Vorstellung der öffentlichen Verordnung. Man kann einem Gesetze nur dadurch öffentliche Geltung verleihen, dass man gegenseitig übereinkommt, es zu halten.[2]) Daher im Alten Testament fast bei jeder grösseren Veränderung des geschichtlichen Bestandes oder Herkommens von einem Bundesschluss die Rede ist. So wird nach Jos. 9, 15 f. die Stellung der Gibeoniten zu Israel durch einen Bundesschluss geordnet, den Josua und die Aeltesten der Gemeinde mit ihnen eingehen.[3]) So macht Josua nach 24, 25 mit dem Volke einen Bund, dem Jahve zu dienen und setzte ihnen Recht und Vorschrift, d. h. die Verehrung

1) Anders fasst Krätzschmar a. a. O. p. 66—68 das ברית, wie mir scheint gegen den deutlichen Wink, den der Ausdruck an dieser Stelle giebt. An „Orakelertheilung" (Siegfr.-Stade, Wörterbuch) ist allerdings noch weniger zu denken.

2) So Proleg.[2] p. 443 f. Auf etwas anderes hatte W. a. a. O. aufmerksam gemacht: „Berîth steht häufig von der Kapitulation, deren Bedingungen der Stärkere auflegt. In Folge dessen heisst es dann auch einfach: Auflage, Forderung, Gesetz." Eine ausführliche Darstellung im Sinne Wellhausens über die Bundesidee bei Smend[2] p. 295—299. Ebenso Buhl (12. Aufl. des Lexikons von Gesenius unter ברית), von Krätzschmar die Bundesvorstellung im A. T. p. 5 offenbar missverstanden. Über andere Ableitungen der Bedeutung „Gesetz, Vorschrift" vergl. Krätzschmar, a. a. O. p. 5 ff. und passim in seinem Buche.

3) Hier Berîth mehr im Sinne von „Kapitulation", vergl. oben und Krätzschmar, p. 26 ff.

Jahves wird von ihm feierlich als Rechtsordnung proclamirt.[1]) David wird zum König durch einen Bund, den er mit den Fürsten Judas in Hebron abschliesst II. Sam. 5. 3;[2]) der König Josia führt dadurch das Gesetzbuch in Juda ein, dass er mit dem Volke einen Bund macht, es zu halten II. Reg. 23, 1—3; auch nachdem das Gesetzbuch vergessen ist, wird die öffentliche Verpflichtung, ihm nachzukommen, wieder in der Form eines Bundesschlusses ausgesprochen Jer. 34, 8 ff.[3]) Besonders werden auch Bundesschlüsse in der Patriarchenzeit erwähnt, durch welche rechtliche Verhältnisse zwischen verschiedenen Stämmen geordnet werden, etwa der Besitz eines Weidebezirks oder eines Brunnens Gen. 21, 27—32. 26, 28—30. So meint Wellhausen sei ברית geradezu in die Bedeutung „Verordnung, Gesetz" eingetreten, auch wo es sich nicht jedesmal um einen Bund im eigentlichen Sinne gehandet habe. Und das habe mitgewirkt, um dem Bundesgedanken die grosse Verbreitung zu verschaffen, in der er z. B. bei Jeremia, Ezechiel und im Königsbuch auftrete, wo Gesetzbuch und Bundesbuch identische Begriffe geworden seien.

Es ist augenscheinlich, dass hier eine richtige Beobachtung vorliegt, ihr Gewicht wird verstärkt dadurch, dass Wellhausen sie auch auf das Gebiet des profanen Semitismus ausgedehnt hat. Auch bei den Arabern kam das öffentliche Recht durch Bundesschlüsse der Betheiligten zu Stande, Muhammeds Zeitgenossen machten es in Mekka nicht anders. Ueberhaupt spielten feierliche, gewöhnlich durch gemeinsamen Genuss von Opferblut oder durch Bestreichung mit Blut vollzogene Freundschaftsbünde im privaten und öffentlichen Leben eine sehr bedeutsame Rolle. Ja nach W. R. Smith und Wellhausen würde das

1) So mit Recht Krätzschmar, a. a. O. p. 33 f.

2) Vergl. Kr., p. 19 „der Sinn der Berîth ist, dass beide Parteien eine Vereinbarung treffen, worin die Pflichten wie Rechte des künftigen Herrschers bestimmt werden."

3) Vergl. meinen Kommentar z. d. St. und Krätzschmar a. a. O. p. 37 f.

Opfer des semitischen Alterthums in seiner Grundidee eine Gemeinschaft (Communio) zwischen Gott und Menschen stiften, bei der die gemeinsame Theilnahme am Blut d. h. Leben des Thieres das Wesen des Sacraments bilden würde.[1])

Zweifellos wird in diesen Thatsachen ein ausserordentlich wichtiges Material dargeboten, zweifellos wird durch sie klar, dass wir das Worth Berîth nicht einseitig auf die Bedeutung „Bund" festnageln dürfen, dass es einer sehr reichen Abwandlung seiner Bedeutung fähig war. Das hat auch Smend a. a. O. p. 295 f. sehr schön nachgewiesen. Aber er geht doch auch hier überall von der Grundbedeutung der wechselseitigen Verpflichtung, des gemeinsamen (mehr freiwilligen oder mehr erzwungenen) Einverständnisses der Paciscenten aus und sieht die Bedeutung „Gesetz, Vorschrift" als eine abgeleitete an. Und kann wirklich die Grundbedeutung für das Bewusstsein der Israeliten ganz verloren gegangen sein, so lange das vorexilische Leben noch in ihnen pulsirte? Wenn noch das Deuteronomium nur dadurch öffentlich Geltung erlangte, dass König Josia mit dem Volke einen Bund zu seiner Beobachtung schloss, ja wenn noch während der Belageruug Jerusalems durch Nebukadnezar, also gleichsam unmittelbar vor Thoresschluss des vorexilischen Rechtslebens ein solcher Bund — ganz in den alten Formen unter Zerstücklung eines Opferthieres — zwischen dem König und den Vornehmen und dem ganzen Volk zur Beobachtung der deuteronomischen Tora geschlossen wurde, dann muss doch mit der Berîth die Vorstellung einer wechselseitigen Verpflichtung sehr intim verknüpft gewesen sein. Man hat kaum Veranlassung gehabt, sie zu vergessen, da man durch das tägliche Leben immer aufs Neue an sie erinnert wurde. Und wenn durch das Opfermahl und die Blutstreichung beim Opfer auch die Vorstellung der Gemeinschaft, des Bundes mit Gott für das religiöse

1) Vergl. Wellhausen Skizzen III[1]) p. 120 ff. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, übersetzt von Stübe, p. 261—268 und sonst öfter.

Gefühl wach erhalten wurde, erscheint mir dieser Gedanke auch durch die ausser- resp. vorprophetische religiöse Vorstellungswelt Israels ausreichend verbürgt. Jedenfalls sehe ich keinen zwingenden Grund, warum Hosea nicht, wenn er von Bundesübertretungen Israels redet, dabei an ein Gesetz gedacht haben könne, das er mit einem Bundesschluss zwischen Gott und Volk in Zusammenhang gebracht haben muss. In der That redet, um nur ein weiteres Moment anzuführen, Maleachi von dem Bund Gottes mit Levi in der Weise, dass man dabei nur an eine doppelseitige Verpflichtung denken kann, denn er hebt gegenüber der Leistung des Priesters auch die göttliche Verheissung des Lebens und Segens hervor. Sie ist vom Segen Mosis übergangen, weil es sich hier hauptsächlich um die Schilderung der treu erfüllten Aufgaben des Priesters handelt, aber die Parallelstelle zeigt, dass auch hier nicht nur eine Verordnung für den Priester im Hintergrunde steht, sondern ein wirklicher Bundesschluss zwischen Jahve und Levi, in welchem dem Priester für seine Treue Leben und Segen verbürgt werden.[1])

Wird also durch Wellhausens Beobachtung der Sinaibund zweifelhaft? Das Gegentheil scheint der Fall. Wird — wie oben ausgeführt — zugestanden, dass Israels Religion keine Naturreligion war, sondern auf die positive Gründung einer prophetischen Persönlichkeit zurückging, so ist nach der herrschenden Nomadensitte und nach der auch dem Beduinen geläufigen Vorstellung eines gottmenschlichen oder allgemeiner ausgedrückt: religiösen Bundes a priori mindestens wahrscheinlich, dass die Einführung dieses neuen Glaubens in Israel in der Form eines Bundesschlusses vor sich gegangen sein wird. Nur wird von vornherein festgehalten werden müssen, dass es bei einer in dem religiösen Leben des Volkes so tief gewurzelten und so unendlich häufig auch in der rechtlichen Praxis vorkommenden Sitte

1) Nach dieser ergänzenden Parallele will Kr. (s. Anm. 1 p. 54) auch Deut. 33, 9 das Wort Jahves vom Verheissungswort verstehen, aber wie kann man eine Verheissung beobachten und bewahren?

gewiss sehr verschiedene Formen des rechtlich-religiösen Gebrauches gab. Und es scheint uns in der That auf die Form dieser Bundesschliessung und auf ihre ursprüngliche Beziehung nicht viel anzukommen. Nach Analogie des Josiabundes könnte man sich den Vorgang als eine gegenseitige Verpflichtung Mosis und des Volkes auf den Dienst Jahves vorstellen, der durch die Streichung des Opferbluts und durch seine Beziehung ein „Jahve-" oder „Gottesbund" wurde. Möglich auch, dass wirklich Gott und Volk durch den „Mittler" aneinander gekettet wurden, diese Modificationen würden in der Sache nicht viel ändern. Die Hauptsache bleibt — wie auch Budde a. a. O. p. 19, 20, 22, 31 hervorhebt — der freie Willensentschluss Israels, durch den es sich unter Mosis Führung dem Dienst Jahves unterstellte.[1])

Damit treten wir an die zweite Frage heran: wie steht es mit der Abfassung der Sinaiberichte? Sind sie so beschaffen, dass wir Hosea ihre Kenntniss ohne weiteres zutrauen können? Oder sind sie erst nachprophetischen Ursprungs? Es kann nicht meine Aufgabe sein, die ausserordentlich verzweigten Hypothesen der neueren Kritik über die Entstehung der jetzigen Sinaiberichte und ihr Verhältniss zu einander ausführlich darzulegen und zu beurtheilen. Das würde bei dem Umfang des Stoffes eine eigene Abhandlung erfordern. Nur der Stand der Frage lässt sich andeuten. Ueberblickt man diesen, so ist nach dem Urtheil der bekanntesten und urtheilsfähigsten Forscher[2]) in Ex. 34 ein vorprophetischer[3]) Gesetzesstoff mit dem

1) Damit will ich freilich Budde nicht Recht gegeben haben, wenn er „nüchtern geschichtlich ausgedrückt" wesentlich an ein Bündniss zwischen Israel und den Kenitern am Sinai denkt. Dazu ist schon die Stempelung Jahves zum ursprünglichen Gott der Keniter zu zweifelhaft.

2) Wellhausen, Komposition[3] p. 334 f. Smend[2], p. 280 f. „Vom Geist des Amos und seiner Nachfolger ist Ex. 34 unberührt." Marti[3], p. 110 f. Nach Budde, a. a. O. p. 43 und Guthe, a. a. O. p. 160 etwas später als 850.

3) Natürlich auch hier wieder s. v. a. voramosisch, nach

Bunde in Verbindung gebracht, der in seiner religiösen Höhenlage ganz demjenigen entspricht, was oben als Grundrichtung der historischen Bestandtheile von J[1] festgestellt wurde, nämlich ein unbefangenes Werthlegen auf den einfachen, natürlichen Jahvecult der mittleren Königszeit. Allerdings ist die Ursprünglichkeit der Verbindung dieser fast allgemein für alt geltenden Gesetze mit dem Bundesschlusse von mancher Seite bestritten, und Wellhausen hat in den späteren Auflagen seiner „Composition des Hexateuch" etc. p. 331 (333) Anm. 1 seine frühere Behauptung, dass hier der alte jahvistische Bundesschluss vorliege, als zweifelhaft bezeichnet, gefolgt von Smend.[1]) Indessen ist dieser Zweifel von Beiden ziemlich schüchtern ausgesprochen uud trifft im Grunde nur v. 28, dessen Ueberarbeitung man zugeben kann, ohne den Bundesbericht im Ganzen in Frage zu stellen. In der That ist die Annahme einer späteren Ueberarbeitung dieses Kapitels in dem von Wellhausen angenommenen Sinne sehr wenig wahrscheinlich, weil, wie allgemein zugestanden, eine spätere Eintragung der Bundesidee an dieser Stelle nicht harmlos, sondern nur prophetisch tendenziös sein konnte, ein prophetischer oder deuteronomistischer Bearbeiter aber kaum Veranlassung gefühlt haben würde, eine seinem religiösen Gesammtgefühl so wenig zusagende Urkunde wie Ex. 34 ohne jede Noth zum Bundesgesetz der Theokratie zu machen, wenn sie es nicht schon durch die Ueberlieferung war. — Ist diese Wucherung harmlos, so ist sie vorprophetisch, dann aber auch „der Bund".

Ueber den Bundesschluss von Ex. 24 (wenn man von

Smend z. B. könnten diese Gesetze etwa auf die Zeit des Elias zurückgehen.

1) Wellhausen, a. a. O. „ich bin nicht mehr davon überzeugt, dass in der originalen Erzählung von einer Bundschliessung die Rede war", cf. Smend, a. a. O. p. 298 Anm. 3). Dieser Zweifel Wellhausens scheint mir um so weniger überzeugend, da er nur auf einer sprachlichen Erscheinung des v. 28 begründet ist, während der Bund ausserdem noch in v. 10 und v. 27 erwähnt wird.

v 7 und dem sicher mit dem Bundesschluss erst später in Beziehung gesetzten „Bundesbuch“ absieht) urtheilen neuere Forscher wie der ziemlich radicale Marti und Steuernagel sehr günstig. Ersterer steht nicht an, in dem hier geschilderten Vorgang einen Typus des Opfers zu sehen, wie man es sich etwa „am ehesten“ in der Zeit des Mose denken könne. Letzterer meint sogar, dieser Bundesschluss trage so alterthümliche Züge, dass sich die Möglichkeit eröffne, er beschreibe den wirklichen Hergang am Sinai. Allerdings stehen dem wieder Stade, Jülicher und Krätzschmar gegenüber, der a. a. O. p. 84 f. sich äussert: „der Anklang an den uralten gemeinsemitischen Bundesritus ist nur ganz schwach, vielmehr scheinen die Opferriten das constitutive Element zu bilden.“ Mir scheint gerade das Ineinanderfliessen von Opfer und Bundesschluss alterthümlich zu sein und um so weniger Grund vorzuliegen, den Bundesschluss als spätere prophetische Zuthat aufzufassen, da bekanntlich die Propheten ein sehr geringes Gewicht auf das Opfer gelegt haben. Sie hätten kaum das Verhältniss zwischen Jahve und dem Volke durch ein Opfer begründen lassen. Gegen spätprophetische Entstehung von Ex. 24 und Ex. 34 ist schon oben das beiden Stellen gemeinsame Kennzeichen eingewendet, dass hier von einer möglichen oder bevorstehenden Lösung des Bundesverhältnisses nicht geredet wird. Bedenkt man, wie schnell der Drohung des Amos im Jahre 721 die Strafe auf dem Fusse folgte, dann müsste doch, falls die Bundesschlüsse erst auf der Theologie des Amos beruhten, irgend etwas von einer Androhung des Strafgerichts verlauten. Man lese nur die entsprechenden Partieen des Deuteronoms oder des Heiligkeitsgesetzes, die nach allgemeiner Ueberzeugung nachprophetisch sind, wie scharf wird hier die Alternative gestellt: Segen oder Fluch, Leben oder Tod, glückliches Weiterleben im Lande, oder Exilirung und Zerstreuung unter die Heiden. Von alledem ist weder in Ex. 24 noch Ex. 34 das geringste enthalten. Das stimmt doch in auffallender Weise zu der oben betonten Harmlosigkeit, in

der sich das Volk des Besitzes des heiligen Landes nach J und E erfreut.

Aber selbst wenn die neuesten radicalen Untersuchungen von Krätzchmar und Steuernagel mit Recht behaupteten, das ursprüngliche jahvistische und elohistische Quellenmaterial der Sinaiperikope sei durch prophetische Bearbeitung bis zur Unkenntlichkeit verwirrt und durcheinandergeworfen, so würde doch eine ihnen gemeinsame Behauptung höchst bemerkenswert erscheinen. Beide nämlich glauben unter dem jetzt angehäuften und mühsam von prophetischer Hand gestalteten Schutt Spuren von Bundesberichten aus J und E nachweisen zu können, die den Charakter des höchsten Alterthums an sich tragen würden. Sind auch die Aufstellungen Krätzschmars über diesen Bundesbericht beinahe phantastisch zu nennen, Steuernagels Vermuthungen könnten eher in Frage kommen, so sind sie jedenfalls ein Zeichen dafür, welchen Anspruch auf Altertümlichkeit und Geschichtlichkeit der Sinaibund erheben darf.

Zieht man die Summe des jetzigen Standes der eben dargelegten Litterar- und Sachkritik, so ist kein stichhaltiger Grund gegen die Annahme vorhanden, dass Hosea einen — wie auch immer gestalteten — Bericht über den Sinaibund gekannt habe. Demnach sehe ich nichts, was hindern könnte, die beiden oben erörterten Stellen auf diesen Bund zu beziehen.

Warum aber ist in der älteren geschichtlichen Litteratur so wenig vom Bund die Rede? Hier darf man zunächst darauf verweisen, dass die Geschichtserzählung an sich doch nur in seltenen Fällen Veranlassung bot, auf diese Thatsache der mosaischen Zeit zurückzukommen. Wie die Propheten jener älteren Zeit geredet haben, wissen wir nicht, eigene Aufzeichnungen von ihrer Hand sind nicht auf uns gekommen. Ob sie nicht also doch hier und da an den Sinaibund erinnert haben, lässt sich nicht mehr sagen. Was aber das geschichtliche Leben jener Zeit, z. B. die Regierung Davids, anlangt, so ist doch sehr natürlich, dass man nicht beständig des Sinaibundes ge-

dachte. Je länger das durch den Bund begründete Verhältniss bestand, je intimer sich Jahve und Israel im Laufe der Zeit so zu sagen mit einander eingelebt hatten, um so ferner lag eine Erinnerung an den Act selbst, durch den das Verhältniss begründet worden war. Die Bundesgnade seines Gottes erfuhr das Volk, je älter es wurde, je mehr es sich von der Wüstenzeit entfernte, in tausend Beweisen, jede Generation empfing neue Unterpfänder des dereinst begründeten, für die Folgezeit aber feststehenden Verhältnisses, es war nur natürlich, dass die in frischer Erinnerung stehenden Durchhülfen und Rettungsthaten des Gottes Israels dem Glauben des Volkes wichtiger wurden als der erstmalige Act, durch den das Verhältniss erst geschaffen war. Wiederum sorgten Priester und Propheten dafür, die aus dem Bundesschluss resultirenden Forderungen dem Volke stets aufs Neue lebendig und concret an bestimmten Beispielen vor Augen zu stellen. Die Tora ist in älterer und prophetischer Zeit eine von Mund zu Mund, von Fall zu Fall erfolgende Belehrung über den Willen Gottes gewesen, Forderungen, die für die Nomadenzeit gegolten hatten, traten allmählich in den Hintergrund, ja wurden ganz abgestossen mit den neuen Aufgaben, die das geschichtliche Leben stellte. Die Nachfolger des Mose in der geistigen Leitung des Volkes, welche die Geschichte in ihren mannigfachen Wandlungen begleiteten, traten naturgemäss für das religiöse Leben stärker in den Vordergrund als ihr Ahnherr, der sich allmählich im Dunkel der Vorzeit verlor. Konnte man die Tora, wie sie das Leben verlangte, frisch aus dem Munde lebendiger Persönlichkeiten sich holen, so ist es selbstverständlich, dass man sich an diese, mit dem augenblicklichen Bedürfniss vertrauten und zu seiner Befriedigung berufenen Autoritäten hielt, und dass darüber die dereinstige Bundesverpflichtung für das praktische Leben ihre unmittelbare Bedeutung verlor.

So erklärt es sich m. E. auf einfache Weise, dass die ältere Zeit so wenig von dem Sinaibund redet, dass, wie Wellhausen richtig beobachtet hat, die Erinnerung an die

mosaische Zeit eine so unbedeutende Rolle spielt. Das Volk lebte das Verhältniss zu seinem Gott im Glauben an seine Gnade, in der Unterwerfung unter seine Offenbarungsorgane, eben darum reflectirte es nicht immer aufs neue über dessen Anfänge. Kein anderer als Wellhausen hat energisch darauf hingewiesen, dass die Religion Israels sich vor vielen, besonders Naturreligionen dadurch auszeichnet, dass sie eine echt geschichtliche Religion war, nicht in dem Sinn, als habe man nur in der Vergangenheit die Offenbarung gesucht, sondern so, dass die jeweilig gegenwärtige Geschichte mit allen ihren Wechselfällen als eine Sprache des lebendigen Gottes aufgefasst wurde, der seinem Volke durch seine Erlebnisse zeigte, wie Er es beurtheilte. Mit Recht meint er, dass kaum irgendwo sonst die Geschichte in gleicher Weise als Wort Gottes an den Menschen empfunden und aufgenommen sei. Zieht man daraus die Consequenz, so muss es sehr natürlich erscheinen, dass diese täglich sich verjüngende Offenbarung dem Volke übergenug zu denken und zu handeln gab, und dass für gewöhnlich hinter ihr die alte Zeit zurücktrat. Ist es nicht auch so bei menschlichen Beziehungen der Liebe oder der Freundschaft? Sind die Freunde beständig vereint, leben sie in ihrer Freundschaft und durch sie, so denkt man nicht alle Tage an die Zeit, da man sich kennen lernte und den Bund der Liebe schloss. Das wird anders, wenn die Freunde getrennt sind oder sich entfremdet haben und doch gern wieder beisammen wären, und so wurde es anders mit Israel und Jahve in exilischer und nachexilischer Zeit. Da beginnt die Erinnerung an die früheren Zeiten, an die Tage der ersten Liebe, eine Rolle zu spielen, wie es Jeremia und so manche Psalmen bezeugen.

Damit ist der Abschluss dieser Untersuchung erreicht. Ihr Ergebniss ist folgendes: Das geschichtlich entstandene und prophetisch vermittelte Verhältniss zwischen Jahve und Israel hat nach antik-semitischer Sitte eine öffentliche Bekräftigung in einem feierlichen Act erfahren, den wir,

welche Form er immer getragen haben mag, als Bundesschluss zu bezeichnen keinen Anstand zu nehmen brauchen. Dieser Act diente, auch wenn dabei Flüche über etwaigen Treubruch ausgesprochen wurden, lediglich der Festigung des Verhältnisses, der unlöslichen Verkittung der Bundesglieder. Schon der geschichtliche Höhepunkt, den der „Bund" markirte, schloss den Gedanken an Lösung der Beziehung aus. Er lässt sich vergleichen mit der Kaiserproclamation von Versailles Ao. 1871. Damals schlossen die deutschen Fürsten nach alttestamentlichen Begriffen einen Bund, als ein Volk von Brüdern unter ihrem Kaiser einmüthig zusammenzustehen. Wer dachte in jenem hehren Moment an Verrath und seine Bestrafung? So empfand man, als Moses nach der Rettung aus Egypten das dankbare Volk zum Sinai führte, um es Jahve für immer zu weihen, das wunderbare Band, durch welches man mit diesem starken Gott verbunden war, nur als die höchste Ehre mit Ehrfurcht und Liebe. Wer sann auf Abfall, wer glaubte an die Möglichkeit der Auflösung dieser Verbindung?

Für die Folgezeit schwand dieser einzelne Act, theils wegen seiner in der allgemeinen Sitte begründeten Selbstverständlichkeit, theils weil die durch ihn begründete Beziehung des Volkes zu seinem Gott an sich das Denken und Fühlen Israels vollauf in Anspruch nahm, fast aus dem religiösen Bewusstsein des Tages. Er wurde in den sagenhaften Berichten über die Mosezeit nur mühsam festgehalten.

Aber er tauchte aus der Verborgenheit wieder auf und erwachte zu kräftigem Leben, als in prophetischen Gemüthern der bange Zweifel über die Möglichkeit der Fortdauer des Verhältnisses zwischen Gott und Volk sich regte. So lag in dem Bundesschluss — und darauf beruht die grosse Tragweite dieser religionsgeschichtlichen Thatsache — die Möglichkeit der Anknüpfung des Gerichtsgedankens. Als Amos die Heeresmacht der Assyrer im Anzuge schaute, da erinnerte er sich, dass Jahve und

Israel durch ein geschichtliches Ereigniss zu einander gehörten und darum nicht für immer an einander gekettet zu sein brauchten. Diesen Gedanken fasste Hosea auf und führte ihn an dem Bild der Ehe, die Treue verlangt und Scheidung erfahren kann, wenn auch Wiederannahme ermöglicht, weiter aus. Und für die Späteren vertieft sich immermehr die Bundesforderung, deren Nichteinlösung die Aufhebung des Verhältnisses nach sich ziehen muss.

So hat allerdings der Bundesgedanke eine Geschichte durchlaufen, darin liegt das Recht der neueren Untersuchungen über diesen Gegestand, aber die Thatsache an sich wird dadurch nicht zweifelhaft.

Königsberg i. Pr., Hartungsche Buchdruckerei.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS1196.5 .C6 C4
Die geschichtlichkeit des Sinaibundes
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00033 7875